De vrouw

Haar natuur, verschijning en bestaan

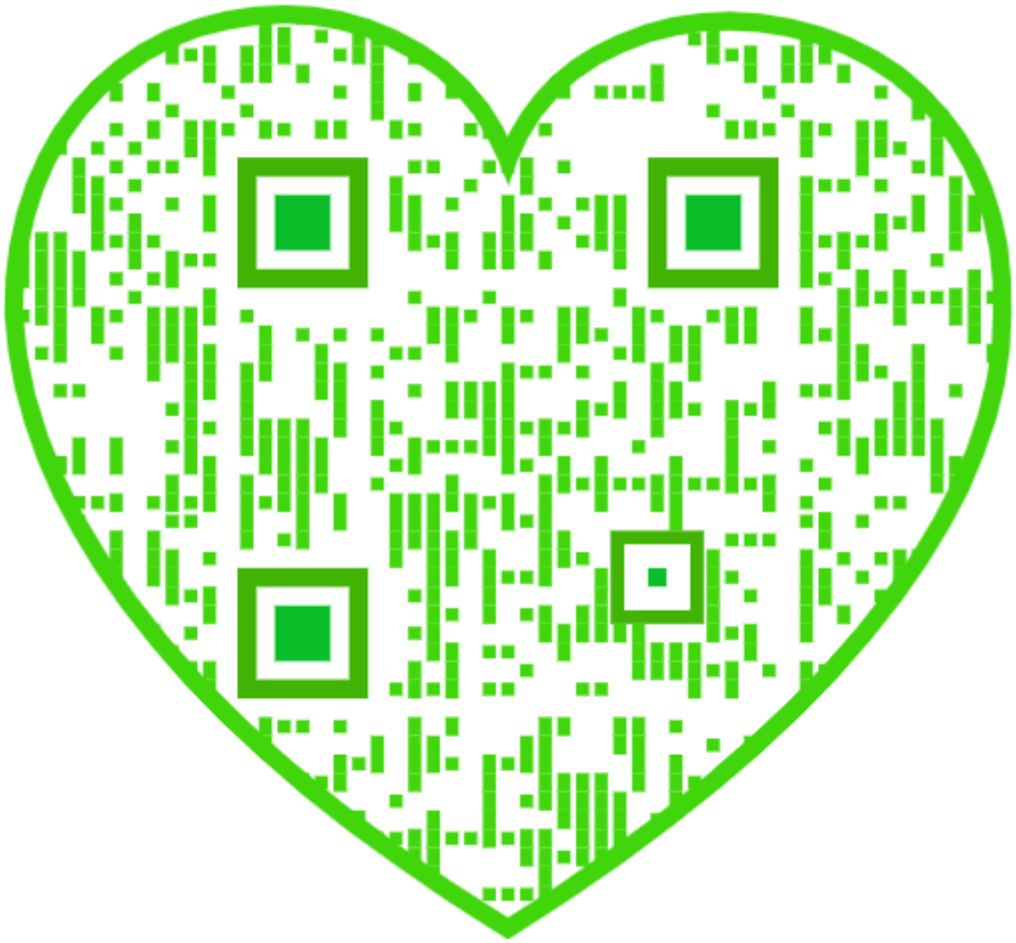
F.J.J. Buytendijk

bron
F.J.J. Buytendijk, *De vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan*. Het Spectrum, Utrecht / Brussel 1951

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/buyt004vrou01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Discite a me, quia mitis sum et humilis corde
MATTH. 11, 29

Verantwoording

HET uitgangspunt van deze studie is geweest, dat de vrouw een mens is. Daarom hebben wij getracht in dit *theoretische* onderzoek het verband tussen de *natuur*, de *verschijningswijze* en het *bestaan* van de vrouw te begrijpen. Dit immers zijn de drie aspecten van het menselijke.

1. Met de *natuur* bedoelen wij alles wat aan de vrouw objectief te constateren is; de eigenschappen, die zij evenals elk 'ding' bezit en die op de wijze van de natuurwetenschap door waarneming en experiment te ontdekken zijn.

De kenmerken van de vrouw, waardoor haar 'aard' *bepaald* is, kan men in lichamelijke en psychische verdelen. Dit betekent niets anders dan een onderscheiding tussen de anatomisch-physiologische structuren en de structuur der gedragingen en vermogens. Wat de eerste betreft, is volgens de gangbare opvatting een wetenschappelijke kennis van het menselijk lichaam slechts mogelijk door vergelijking met de dieren. Wij hebben dan ook de voornaamste gegevens betreffende de scheiding en verhouding der sexen in het dierenrijk in een afzonderlijk hoofdstuk verzameld om na te gaan, of de vrouwelijke natuur wellicht uit haar biologische grondslag te begrijpen is.

Ook in de psychologie bestaat er steeds een poging om de veelheid der verschijnselen door een genetische beschouwing in een begrijpelijke samenhang te brengen. Ten aanzien van de psychologische kenmerken der vrouw is het vooral de psycho-analyse, die met de pretentie optreedt een dergelijke verklaring te hebben geleverd. Wij meenden daarom goed te doen aan de opvattingen van de psycho-analyse een critische beschouwing te wijden.

2. De *verschijning* van een vrouw is eenvoudig het phaenomenaal aspect van het uitdrukkingsgehalte van haar lichamelijkheid, zoals deze in gelaat, gestalte, houding, stem wordt ontmoet en wel als uitwendig verschijnende 'innerlijkheid'.

3. Onder het *bestaan* van de vrouw verstaan wij de *wijze*, waarop zij zich lichamelijk in de wereld bevindt; de *wijze*, waarop zij zich van haar natuur en verschijning evenals van de wereld, de medemensen en zichzelf bewust is; de *wijze* ook, waarop zij dit alles verkiest te bemerken, waar te nemen, op te merken, te voelen, voor te stellen, te beoordelen, te beminnen, te haten enz.

Dit weet hebben van zich-zelf, van de wereld en van de betekenis (intentionaliteit) van de eigen gedragingen, kan ondoordacht geschieden en spontaan voortkomen uit het verwikkeld-zijn in situaties, waarin de vrouw opgaat en zichzelf vrijwel vergeet, ofwel dit weten geschiedt op de wijze van een constateren van al het feitelijke waarvan men getuige is, waarover men nadenkt, maar waaraan men niet zelf deelneemt. Dit bewust nadenken over de dingen waar men zich tegenover plaatst, behoort ook tot het bestaan van de vrouw. Al datgene waarvan de vrouw zich al of niet nadenkende bewust is, behoort tot haar wereld. Zij ontdekt en vormt (ontwerpt) deze door er zich op te richten en dit geschiedt steeds op een bepaalde manier, die de zin van de intentionele acten is.

Elke act wordt door de mens en dus ook door de vrouw gekozen en wel op grond van een motief. Dit is geen oorzaak, maar een antecedens, dat uitsluitend door zijn *betekenis* werkzaam is. De geldigheid van het motief berust echter op de beslissing, die tevens aan het motief zijn dynamisch effect verleent. Men kan dus bij het ondoordacht voortstromend bestaan geen verbinding van plannen en uitvoeringen onderstellen. Steeds schept de act ook het motief in verband met het vóór-spellend karakter van het ontwerp der situatie. Daarom zegt *Merleau-Ponty* zeer juist: 'Motif et décision sont deux éléments d'une situation: le premier est la situation qu'on fait, le second la situation assumée.'[1] Daarom worden de wereld en

1 *Phénoménologie de la perception*. Paris (N.R.F.) 1945, p. 299.

het bestaan in hun verbinding en tegenstelling gevormd in een geschiedenis van betekenissen (Sinngeschichte), die in de wieg voor ieder mens reeds begint en niet anders dan zijn persoonlijke geschiedenis is.

Wij kennen de mensen, en dus ook de vrouwen, uit hun wereld en hun gedragingen. Het kenmerkende (typische) van iemand (of van een groep) blijkt dus uit het *grondschema* van de wereld, waarin het bestaan vervat is en uit de *grondstructuur* van het gedrag.

De wereld van de vrouw meenden wij te kunnen kenmerken als de *wereld van het zorgen*, die van de man als de wereld van het arbeiden. De oorsprong van deze werelden vonden wij in de eerste ontmoetingen van het jonge kind, waarbij het meisje door een overwegend adaptatieve dynamiek een wereld van qualiteiten vormt, het jongetje door een overwegend expansief-agressieve dynamiek een wereld van weerstanden aantreft. Door de lichamelijk bepaalde grondstructuur van het gedrag, de '*dynamiek*' verwikkelt het meisje zich dus in een van de aanvang af andere werkelijkheid, die in de zinvol gevormde situaties verschijnt.

Het eigen lichaam is echter voor ieder mens de eerste - en de laatste - situatie, die hij in zijn bestaan aantreft en waaraan hij een betekenis geeft. Het blijkt, dat de vrouw meer dan de man de eigen lichamelijke natuur en verschijning opmerkt en haar lichaam moeilijker in die mate vergeten kan, dat zij in de uitwendige wereld volledig opgaat. Daarom was het nodig aan de *verhouding van de vrouw tot haar eigen lichaam* onze aandacht te wijden.

Tenslotte hebben wij gemeend in de idee der *moederlijkheid* nogmaals het wezenlijke van natuur en verschijning in het medium van het bestaan der vrouw te kunnen samenvatten.

Nadat wij hiermede de grondgedachte en de indeling van deze existentieel-psychologische studie over de vrouw hebben uiteengezet, mogen wij met een enkel woord op het resultaat van ons onderzoek wijzen, mede in verband met de vele practische vragen, die in de samenleving allerwege gesteld worden.

De vrouw - zo luidt onze conclusie - verschilt in haar aanleg, in haar ‘natuur’, lichamelijk van de man. Er is behalve een anatomisch en physiologisch verschil ook een oorspronkelijk verschil in de dynamische structuur van elke gedraging.

Door dit verschil ontwikkelen zich zowel de inhouden als de vormen der gedragingen op een eigen wijze en dus tevens de keuze der intentionele acten en het ontwerp, de structuur van de vrouwelijke wereld.

Het reeds bij de zuigeling aanwezige verschil wordt in onze cultuur door de opvoeding versterkt en ‘*gebruikt*’ om het vrouwenbestaan zich te laten ontwikkelen in de richting, die voor een deel met de aanleg, maar vooral met de traditionele opvattingen overeenkomt. Deze opvattingen worden algemeen beschouwd als de aanduiding van het ‘wezen’ van de vrouw, van het echt, absoluut, eeuwig vrouwelijke. Men miskent daarbij echter, dat het wezen van de vrouw identiek is met het wezen van de mens, en men verwart het wezenlijke met het kenmerkende, het typische, de aard. De vrouw heeft een gewone mensenziel. Haar essentia concreta (de aard van haar bestaan) ontwikkelt zich uit haar menselijke mogelijkheden (de essentia abstracta) in verband met de ontmoetingen in de wereld. Daar elk bestaan een lichamelijk-in-de-wereld-zijn is en het lichaam van de vrouw van dat van de man belangrijker verschilt dan men gewoonlijk denkt, is ook de aard van haar existentie, hoe ook de structuur der samenleving zich wijzigt en welke normen van opvoeding ook gekozen worden, toch steeds een typisch vrouwelijke, die van de bestaanswijze van de man verschilt. Dit verschil blijft, ook als de vrouw dezelfde arbeid als een man verricht. Zij *kan* inderdaad arbeiden en objectief beslist even goed als de man. Dit hebben ons de oorlogsjaren en waarlijk niet deze alleen geleerd. De ervaring toont evenwel - en wij menen dit thans vollediger te doorzien - dat de vrouw altijd *anders* werkt dan de man. En juist dit feit heeft een groep practische vragen opgeroepen. Betekent dit ‘anders’ misschien toch minder goed, of betekent het in vele gevallen beter? Betekent het, dat het ongewenst is, dat de

vrouw in onze cultuur bepaalde beroepen uitoefent? Het is naar onze mening ontoelaatbaar deze vragen in zo algemene vorm te stellen - tenzij men er bepaalde bijbedoelingen mee heeft, hetgeen maar al te vaak het geval is.

Indien onze uiteenzettingen enige waarheid bevatten, is het immers duidelijk, dat de 'echte' vrouw in de arbeid, die zij in de gemeenschap aanvaardt, een *zorgend* element tot ontwikkeling zal brengen en het behoeft geen betoog om in te zien, van welk een grote waarde dit in vele beroepen en ambten kan zijn. Maar ook volgt uit de *relativiteit* van de door ons aangetoonde tegenstelling in de dynamiek en de wereld der sexen, dat de vrouw zeer goed de manlijke (bijvoorbeeld technische) greep op de dingen kan ontwikkelen. Eén feit moge echter in de problematiek van de arbeid der vrouw niet vergeten worden. De vrouwen, evenals *alle* mensen, die zwakker zijn of minder uithoudingsvermogen hebben, zijn geneigd of wel te veel van haar krachten te vergen en zich te overwerken, of wel de passiviteit en de onmacht te kiezen als een middel tot zelfbescherming. Dat dit laatste minder vaak geschiedt, hangt met de sociale omstandigheden samen, maar de vrouwen neigen meer tot overwerken door het hogere plichtsbesef, dat reeds Heymans constateerde en dat door onze theoretische beschouwingen wordt verklaard.

Ten aanzien van de vrouwenarbeid wordt de belangrijke vraag gesteld of deze voor de ontplooiing van het 'echt vrouwelijke' niet nadelig is. Er is een zekere ironie in het feit, dat men nooit vraagt of bepaalde arbeid voor de ontwikkeling van het 'echt manlijke' wel bevorderlijk is. Blijkbaar oordeelt men het echt vrouwelijke als meer in gevaar. Dit is begrijpelijk, want wij zagen, dat dit 'echte' voor het grootste deel een kunstproduct is en dit handhaaft zich nooit uit zich zelf, van nature, maar alleen door 'maatregelen'.

Wat men bijzonder bedreigd acht, zijn sommige uiterst waardevolle geestelijke eigenschappen, die men gewoon is specifiek vrouwelijk te noemen. Wij noemen er drie: de lieftalligheid, de zachtmoedigheid, de nederigheid.

Wat de lieftalligheid betreft, is het duidelijk, dat in de voorstelling hiervan vele traditionele opvattingen over schoonheid, gratie, elegante kleding, omgangsvormen en vooral over de verhoudingen der sexen een overwegende plaats innemen. Maar toch is de lieftalligheid een geestelijke eigenschap, die voor de sociale positie van de vrouw en vooral voor het gezinsleven van essentieel belang is. Het is zeker, dat ernstige fouten in de opvoeding, en evenzeer ongunstige sociale omstandigheden de bedoelde 'lieftalligheid' kunnen bedreigen.

Deze omstandigheden ontstaan stellig door de aard en duur van de arbeid - maar dan ook van de huiselijke arbeid. Daarom zijn zij evenzeer van psychologische als van economische aard. Men denke slechts aan het plagen van leerlingen, de onvriendelijke zakelijke toon in een bedrijf, de geringschattende uitlatingen van chefs (artsen e.a.), het achterstellen bij bevorderingen of in salaris, het ontbreken van ontspanning en huiselijk verkeer enz. Zelfs een 'engel' verliest daardoor elke lieftalligheid gemakkelijker, dan door een 8-urige arbeid in een fabriek of kantoor of het zware werk op een boerderij.

Elke sociale groep waardeert een bepaald type van lieftalligheid, maar altijd en overal wordt van de vrouw toch één eigenschap geeist. Men duidt deze aan met de woorden: vriendelijkheid, het 'niet-kwaad-zijn', het goede humeur, opgewektheid, zonnigheid. Als dit verloren gaat, beschouwt men de vrouw als onvrouwelijk en bedoelt daarmede *onaantrekkelijk*. Alleen een man kan zich blijkbaar veroorloven 'kwaad' te zijn, want de gemeenschap - en zelfs dikwijls de vrouw - vraagt van de 'homo faber' alleen zijn arbeid. Maar hoe is het nu met de zachtmoedigheid en de nederigheid gesteld?

Met beslistheid moet ontkend worden, dat dit specifiek vrouwelijke eigenschappen zijn. Het zijn immers de *hoogste* zedelijke houdingen, die ieder *mens* tegenover zijn medemensen en zelfs tegenover al het zijnde kan aannemen.

De reden, dat wij het getuigenis van zachtmoedigheid en nederigheid van Hem, die de mens tot zijn wezenlijke bestemming kan brengen, als motto van dit boek kozen, eist een verantwoording.

Onze keuze werd niet bepaald, omdat deze woorden speciaal tot de vrouwen gericht waren, maar omdat zij *ook* tot de vrouwen gericht zijn en zij, meer dan de mannen, met deze woorden worden geconfronteerd.

Terwijl de mannen gewoonlijk aan de begrippen zachtmoedigheid en nederigheid in hun bestaan een beperkte - 'zondagse' - inhoud geven, zo zelfs, dat men er in de alledaagse wereld der zakelijke bedrijvigheid meestal weinig van merkt, wordt aan de vrouwen tot in de kleinste détails der menselijke verhoudingen - en niet het minst door de mannen - de eis der zachtmoedigheid en nederigheid gesteld, altijd en overal - zelfs bij het dringen in een overvolle tram!

Nu menen wij, dat onze theoretische studiën aantonen, dat inderdaad het typisch vrouwelijk bestaan en reeds de hieraan ten grondslag liggende dynamische grondvorm van het gedrag, meer aan de vrouw dan aan de man de *mogelijkheid* biedt, de hoogste zedelijke waarden tot ontwikkeling te brengen. Er is echter een reden waarom de verwerkelijking vaak uitblijft. De traditionele eisen waaraan de vrouw - en in het bijzonder zij, die op de 'huwelijksmarkt' een goede kans wil hebben - getoetst wordt, geven aanleiding tot onwaarachtigheid en houden het gevaar in dat de hoogste menselijkheid verraden wordt.

Onder de druk van de aan haar gestelde verwachtingen heeft menige vrouw de nogal tragische kunst ontwikkeld om in het beeld van de zachtmoedigheid te verschijnen, terwijl - al naar leeftijd en omstandigheden - er niets anders dan verlegenheid, dociliteit, sentimentaliteit, aanhaligheid, zoetelijkheid bestaat. Voor nederigheid moet dikwijls doorgaan, wat niet veel meer dan onderworpenheid, een zich schikken omdat het moet, verkapte lafheid, een zwijgend verzwijgen is.

Wij begrijpen dit alles - zo is de mens!

Wie tot het beste geroepen wordt, heeft de mogelijkheid ook het beste te verraden.

Het is onze overtuiging, dat de zorg-behoevende wereld, die in het vrouwelijk bestaan aangetroffen en gevormd wordt, haar altijd weer roept om de volwaardigste menselijkheid te vertegenwoordigen. In hoeverre zij deze roep beluistert, begrijpt en beantwoordt is aan de beslissing van iedere vrouw overgelaten - aan het geheim van haar hart.

I
De problematiek van het vrouwelijke zijn

IMMER *steht wissenschaftlich gemeinte Psychologie auf 'einer' Anthropologie; denn das Besondere des Menschseins kann nicht erforscht werden ohne einen 'allgemeinen Begriff' des Menschen überhaupt*.
P. HÄBERLIN[1]

SINDS *Aristoteles* de korte zakelijke opmerkingen over de minder gunstige eigenschappen van de vrouw in zijn natuurbeschrijvingen[2] invoegde tot op de dag, waarop *Simone de Beauvoir*[3] haar begrijpelijke vrouwelijke ergernis over de mythe der 'eeuwige, absolute vrouwelijkheid' niettegenstaande de scherpzinnige inkleding van haar uitvoerig manlijk protest niet verbergen kon, zijn er ontelbaar vele min of meer wetenschappelijke verhandelingen over de vrouw geschreven - en vrijwel geen enkele over de man.

Niet minder opmerkelijk is het, dat in het dagelijks leven en in de dit leven weerspiegelende letterkunde wel even veelvuldig over mannen en vrouwen als persoonlijkheden in de concreetheid van hun karakter en levensloop gesproken wordt, maar alleen over de vrouw 'in het algemeen' talloze, zij het niet steeds diepzinnige, opmerkingen worden gemaakt. En wanneer wij een enkele maal een ontboezeming - meestal een verzuchting - van een vrouw over 'die mannen' horen of lezen, dan is het meestal duidelijk, dat zij ons meer over het 'echt' vrouwelijke, dat aan haar handelen, denken en voelen richting geeft, dan over de aard der mannen inlicht.

Wat is hiervan de reden? Waarom schreven zo vele philosophen,

1 *Der Mensch*. Zürich 1941, p. 91.

2 *Historia animalium*, LIX. O.a. de vrouw is medelijdender. Zij weent eerder, neigt meer tot afgunst, tot klagen en schelden. Bovendien valt zij gemakkelijk ten prooi aan wanhoop en is zij minder sanguinisch dan de man, schaamtelozer en minder eerzuchtig, onbetrouwbaarder, spoediger teleurgesteld; zij heeft een beter geheugen. Bovendien is zij voorzichtiger, meer verlegen, moeilijker tot handelen aan te sporen en heeft zij minder voedsel nodig.

3 SIMONE DE BEAUVOIR *Le deuxième Sexe* I et II. Paris (Gallimard) 1949.

psychologen, essayisten, moralisten, theologen en dichters van alle tijden over *de* vrouw en niet over *de* man? Waarom schreven zelfs de wetenschappelijk georiënteerde vrouwelijke auteurs van onze tijd niet over de voor haar *andere* sexe? Is dit omdat ook zij - *Gina Lombroso, Viola Klein, Margaret Mead, Georgene Seward, Helene Deutsch*, enz.[1] - van oordeel zijn, dat haar eigen bestaan een probleem is, dat zich aftekent op de achtergrond van de menselijke - en dat is de manlijke - wereld? Indien echter deze identificatie van het menselijke en het manlijke overeenkomstig de thans gangbare mening uitsluitend sociologisch en historisch bepaald zou zijn, dan zou dit betekenen, dat men zich in een vroegere of toekomstige meer 'matriarchale' cultuur uitsluitend zou opwinden over het 'mannenvraagstuk' en wellicht zal gaan peinzen over het 'geheim' der manlijkheid.

Het historisch-sociologische perspectief van het vrouwenvraagstuk is volstrekt niet een ontdekking van de allerlaatste tijd. Reeds *Mathias* en *Mathilde Vaerting*[2] hebben de opvatting verdedigd, dat de vrouw als concrete verschijning in onze samenleving het 'product' is van het domineren der mannen en dat eerst door deze overheersing het vrouwenbestaan tot een probleem is geworden.

Het geschiedkundig beeld, dat *Simone de Beauvoir* ontwerpt, is van eenzelfde gezichtshoek uit gezien.

'Le problème de la femme a toujours été un problème d'homme', want de geschiedenis der vrouwen is door de mannen bepaald. Zij waren het, die in de primitieve horden der prae-historische tijden door hun lichaamskracht domineerden; de waarden, zeden, godsdiensten voortbrachten, die de menselijke verhoudingen regelen. De wereld heeft altijd aan de mannen behoord, want het voortbrengen en voeden der kinderen is in beginsel geen overschrijding

1 GINA LOMBROSO *L'Ame de la femme*. Paris (Payot) 1947. VIOLA KLEIN *The feminine Character*. London (Kegan Paul) 1946. MARGARET MEAD *Male and Female*. London (Victor Gollancz) 1950. GEORGENE H. SEWARD *Sex and the social order*. N.Y. and London (McGraw-Hill) 1946. HELENE DEUTSCH *Psychology of women*. I New York 1944; II 1945.

2 *Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die weibliche Eigenart im Frauenstaat*. Karlsruhe 1923.

van de natuurlijke functies. De man is de ‘homo faber’, de uitvinder, die de natuur wil beheersen en een toekomst wil smeden. Hij verkiest niet te leven in zijn natuur, als het dier, maar het leven te transcenderen naar een bestaan, dat door de ‘raisons de vivre’ bepaald wordt en daardoor als waarde wordt geconstitueerd. Niet door zichzelf te herhalen van geslacht tot geslacht en het leven slechts te offeren voor de nakomelingen, maar door het leven voor een ‘idee’ in te zetten verheft zich de mens boven het dier: ‘c'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre, mais à celui qui *tue*. Nous tenons ici la clef de tout le mystère.’ Het ongeluk der vrouwen is, dat zij biologisch voorbeschikt zijn het leven te herhalen. De mannen hebben in alle tijden het lot der vrouwen in handen gehad en er over beschikt in verband met hun plannen, hun behoeften en angsten. De uitvinding van het bronzen werktuig heeft het aan de mannen mogelijk gemaakt zich tegenover de vrouw volledig te laten gelden en het patriarchaat te stichten. Bij de vestiging als landbouwers ontstonden door het nadenken van de man over zijn bestaan en over de wereld, het recht en de zede en begint de verhouding van familie tot gemeenschap, die over de positie van de vrouw beslist. Zij wordt in de loop der geschiedenis veracht of vereerd, maar blijft onder alle omstandigheden de afhankelijke - *le deuxième sexe* - tot nu toe. Aldus oordeelt Simone de Beauvoir.

Nu is het ongetwijfeld juist, dat de mens ‘une idée historique’ en niet ‘une espèce naturelle’ is, zoals *Merleau-Ponty*[1] de grondgedachte der moderne wijsgerige mensbeschouwing uitstekend formuleert. Maar dit betekent nog niet, dat de menselijke verschijning, zijn eigenschappen, gevoelens, neigingen, denkbeelden, waarderingsoordelen, de wijze van zijn bestaan en de in dit bestaan gevormde wereld uitsluitend uit het *verleden* kunnen worden verklaard. Elke geschiedenis, zowel die van een volk als die van één persoon, verschilt juist principieel van een natuurgebeuren, doordat in elk historisch moment een toekomst *ontworpen* wordt en wel door het vrije

1 *Phénoménologie de la perception*. Paris (N.R.F.) 1945, p. 199.

menselijke initiatief, door een keuze op grond van motieven. Een motief is echter geen oorzaak. Het gaat wel aan een beslissing vooraf, maar het werkt niet onafwendbaar, noodzakelijk op grond van zijn feitelijke aard. Een motief is het voorafgaande in elke geschiedkundige ontwikkeling, dat uitsluitend door de *betekenis*, die het voor de mens heeft, werkzaam is. Elk feit en elk gebeuren kan een motief voor het handelen worden - ook het feit, dat er vrouwen en mannen bestaan. De betekenis echter van het feitelijke is tegelijk bepaald door het bewust of ondoordacht deelnemen aan het verleden als de wordingsgeschiedenis van een rangorde van waarden en door het traditionele of oorspronkelijke beeld, dat de mens omtrent zichzelf, zijn lichamelijk in de wereld zijn en zijn zedelijke verplichtingen vormt.

Zo is het opvallend, dat het 'domineren' van de man over de vrouw niet uitsluitend bestaat in culturen, waarin de physieke kracht voor het bestaan een beslissende factor was. Juist in de hogere culturen treft men dikwijls een veel sterker - en veel verfijnder en absoluter - vorm van manlijke dominantie aan.

Reeds uit een oppervlakkige kennis van de gangbare opinies in onze tijd blijkt overtuigend, dat het vrouwenbestaan in belangrijke mate beheerst wordt door de *ontkenning* van een historisch-sociologische determinatie van de verhouding der sexen. Men is van oordeel, dat er een 'wezenlijk' verschil tussen man en vrouw bestaat, een verschil in natuur, aard, aanleg, vermogens, talenten en karaktereigenschappen en *daarom* een verschil in roeping, taak en bestemming. De betekenis, die men aan deze werkelijke of onderstelde, gedroomde of gehoopte sexe-verschillen toekent, is weer door een weefsel van motieven bepaald. Het is echter volstrekt niet uitsluitend de macht der traditie, die de opvatting omtrent aard en bestemming van de vrouw beheerst. Elke traditie wordt in elke tijdperiode opnieuw geformuleerd en voorgesteld en dit geldt evenzeer voor elk woord van de meest streng-dogmatische geloofsformulering als voor de zogenaamde onmiskenbare feiten der natuurwetenschap. Wij kunnen dus kort zeggen, dat de problematiek van het

vrouwelijke zijn altijd vervat is in de kennis, die de mens omtrent zichzelf heeft. Deze kennis is veelzijdig.

Er is een menskunde, een anthropologie, waarbij de mens als een 'ding' van alle zijden bekeken, gemeten en ontleed wordt. Zijn eigenschappen en zijn wisselwerkingen met andere dingen (en mensen) worden nauwkeurig beschreven. Het verwerven van deze waardevolle kennis behoort tot de werkzaamheid van de bioloog, medicus, psycholoog, socioloog, ethnoloog en van die anthropologen in engere zin, die in hoofdzaak de lichamelijke kenmerken der mensenrassen onderzoeken. De zo verkregen zogenaamde empirische, objectieve wetenschap omtrent de mens roept verschillende problemen betreffende de 'vrouwelijke natuur' op.

In de tweede plaats kan men zich de vraag voorleggen, wat er eigenlijk menselijk aan de mens en dus ook aan de vrouw is. Onder het 'eigenlijke' verstaat men dan niet de feitelijke en dus toevallige lichamelijke en psychische kenmerken, de toevallige sociale verhoudingen en levenswijzen, maar datgene, wat hierbij wezenlijk menselijk is, tot het onveranderlijke mens-*zijn* behoort en in het bestaan zich openbaart. De door deze vraagstelling verkregen wetenschap behoort in tegenstelling tot de zogenaamde physische anthropologie, werkelijke menskunde te worden genoemd. De beschouwing van de mens in zijn menselijkheid kan op wijsgerige of empirisch-wetenschappelijke wijze geschieden. Het is onmogelijk deze beide beschouwingswijzen te scheiden en het is moeilijk hen steeds te onderscheiden.

Wij zullen ons in de strijd der meningen over de afgrenzing der wijsgerige en wetenschappelijke anthropologie niet mengen, maar volstaan met te wijzen op het woord van *Häberlin*, dat wij hierboven citeerden. Bedenkt men daarbij, dat de psychologie zich niet kan beperken tot een beschrijving van het subjectief doorleefde, van de 'wetmatigheid' der psychische functies, maar dat zij alle gedragingen van de mens en dus ook de wereld, waar deze gedragingen op betrokken zijn, tot object heeft, dan begrijpt men de toe-

wending van de psycholoog tot het probleem van het menselijk bestaan als zodanig. Deze oriëntering van de psychologie naar de existentie heeft echter de band tussen deze wetenschap en de wijsbegeerte versterkt. Het gevolg hiervan is, dat in onze tijd een zeer belangrijke wijziging in de wetenschappelijke mensbeschouwing voltrokken wordt, die op de gangbare opvattingen en de hierop berustende practische oordelen een steeds grotere invloed gaat uitoefenen. Een overtuigende demonstratie hiervan is het boek van Simone de Beauvoir.

Haar boek is het *belangrijkste* werk, dat over de vrouw geschreven werd, want het is meer dan een wetenschappelijke beschrijving der eigenschappen van de vrouw, zoals zij in onze samenleving wordt aangetroffen, en het is meer dan een overzicht van de opvattingen over het vrouwelijk karakter of een exposé van eenzijdig psychoanalytische beschouwingen. Ook verheft het zich ver boven de stroom van min of meer populaire geschriften, die psychologische en sociologische feiten voor de verdediging van tendentieuze voorstellingen gebruiken.

Deze studie berust geheel op de genoemde anthropologisch-existentiële psychologie, waarvan de juiste grondstelling is, dat er in de mens geen enkele essentiële praedeterminatie aanwezig is dan die van zijn lichamelijkheid en dan zelfs met dit voorbehoud, dat deze praedeterminatie eerst haar betekenis verkrijgt door het persoonlijk existentieel ontwerp. Ook wij zullen de problematiek van het vrouwelijk zijn vanuit deze grondstelling trachten te ontwikkelen. Het betekent niet anders dan dat wij de vrijheid als de meest wezenlijke menselijke eigenschap beschouwen. Het is echter noodzakelijk duidelijk aan te geven in welk opzicht onze opvatting van de vrijheid verschilt van die, welke door Simone de Beauvoir in aansluiting aan *Sartre* wordt aanvaard.

Indien de mens vrij dient verklaard te worden van iedere *subjectieve* essentiële praedeterminatie of van iedere natuur-noodzaak, dan dient toch aan de andere kant te worden erkend, dat elk menselijk existentieel project uiteraard ontworpen wordt in een onvermijde-

lijke toewending tot een orde van *objectieve*, absoluut-normerende waarden. In de ontkenning hiervan is o.i. de grondfout van het sartriaanse existentialisme gelegen, waar het namelijk de menselijke vrijheid bepaalt niet alleen als een vrij-zijn van iedere subjectieve essentiële praedeterminatie, maar ook als een opdracht om zich eveneens tegenover iedere objectieve, absoluut-normerende waarde vrij te houden. Wat Simone de Beauvoir en Sartre ontgaat is o.i. dat, wanneer de subjectieve praedeterminatie inderdaad de vrijheid uitsluit, de erkenning daarentegen van een absoluut-geldende objectieve norm weliswaar de onzelfgenoegzaamheid van het subject dat ze erkent demonstreert, maar anderzijds dan toch de vrijheid van dat subject impliceert, en zelfs dat die erkenning alleen geschieden kan in de uitoefening van die vrijheid zelve.

Men zou wellicht kunnen menen, dat deze wijsgerige oordelen voor het beantwoorden van de vraag 'wat is de vrouw?' van geen belang zijn en hoogstens betekenis bezitten bij het vaststellen van wat de vrouw *behoort* te zijn. Stellig is er een verschil tussen een feitelijk en een normatief oordeel, maar in de anthropologie (en dus in de psychologie) kan men deze oordelen niet scheiden. Voor de kennis van de mens geldt het woord van *Kierkegaard*: 'Nur das Erkennen das sich wesentlich zur Existenz verhält ist wesentliches Erkennen . . .' 'Das Erkennen das nicht in der nach innen sich wendenden Reflexion der Innerlichkeit die Existenz betrifft, ist wesentlich zufälliges Erkennen, sein Grad und Umfang wesentlich gleichgültig. Nur das ethische und ethisch-religiöse Erkennen ist daher wesentliches Erkennen.'[1] Ook in het existentialisme van Simone de Beauvoir wordt de identiteit van het wezenlijke en ethische kennen aanvaard; het verschil echter met het standpunt van Kierkegaard bestaat in de ontkenning van een mogelijke reflexieop de innerlijkheid. Deze reflexie is volgens haar zinloos, omdat de mens slechts is, wat hij doet, omdat dus in de zogenaamde innerlijkheid niets ontmoet kan worden, dat niet door hemzelf is gedaan, gedacht, enz. De mens treft dus niets in zich aan, dat niet tot zijn

1 *Philosophische Brocken* I. Teil W, Bd. 6, p. 255 (geciteerd door Binswanger, l.c., p. 546).

bestaan in de wereld behoort. Er is geen ontmoeting mogelijk met een zijn existentie bepalende en begrenzende essentie, die aan de existentie voorafgaat.

Wat Simone de Beauvoir in de ervaring miskent, is het wezen van de *rust*. Deze miskenning is juist het gevolg van haar opvatting van de mens, waarin geen plaats is voor immanentie. Reeds blijkens haar eerste wijsgerige studie - *Pyrrhus et Cinéas* - kent zij de mens slechts als de eeuwige onrust, 'un être des lointains' (*Heidegger*), altijd *elders*, die alleen zichzelf is door zijn verhouding tot iets anders. Wat echter door de onvolledigheid van haar onderzoek wordt voorbijgezien, is dat deze relatie tot iets anders niet noodzakelijk het karakter van een intentionele relatie, een project behoeft te hebben. Zowel in de rust als in elke vorm van geluk is er een niet-intentioneel samen-zijn, een ontmoeting, een zich bevinden met het andere (of met iemand anders), een 'Wirheit', die in de liefde eerst haar volheid en wezen als grondvorm van menselijk 'Dasein' onthult (*Binswanger*).[1].

Indien het bestaan werkelijk gekenmerkt zou zijn door een onbepaalde en onbegrensde transcendentie van ontwerp naar ontwerp, dan zou het nooit vervuld zijn. De mens wordt dan begrepen als een 'exister' zonder 'existant',[2] of overeenkomstig Heidegger's leer als een in-de-wereld-geworpen zijn, een zorgend-bezorgend zijn en een zijn dat de dood als een mogelijke onmogelijkheid van het bestaan in zich sluit. Het denkbeeld van een werkelijk overschrijden van het menselijke - naar het woord van *Pascal* 'l'homme passe infiniment l'homme' - moet in een geheel andere zin worden opgevat dan als de grond voor een rusteloosheid tot aan de toevallige dood. Wat Pascal bedoelt, is een transcendentie in de richting van een zijn, dat buiten de *dimensies* van het wereldse en van alle intentionaliteit alleen te benoemen is als een zijn met het absolute Zijn in een 'vrede, die alle verstand te boven gaat'. De idee van een dergelijke vrede, die tegelijk het volmaakte geluk is, is voor

1 L. BINSWANGER *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942.
2 Vgl. E. LÉVINAS *De l'existence à l'existant*, Paris (Fontaine) 1949.

Simone de Beauvoir een dwaasheid en een ergernis. Elk paradijs is - zo schrijft zij - ‘le repos, la transcendance abolie, un état de chose qui se donne et qui n'a pas à être dépassé . . . Les paradis immobiles ne nous promettent qu'un éternel ennui . . . Puisque l'homme est projet, son bonheur comme ses plaisirs ne peuvent être que projets.’[1] Dit alles zou juist zijn, indien het menselijk bestaan geheel *van* de wereld was, waarin het wordt aangetroffen. Dan zou inderdaad de rust, de vrede niets anders zijn dan verveling of - slaap. Maar wanneer de *grond*vorm van menselijk ‘Dasein’ inderdaad het bestaan als een ‘Wij’ is, als een ‘Wirheit’, dat ‘in-der-Welt - über-die-Welt-hinaus’ is, dan is menselijk bestaan niet slechts een onderweg zijn in tijd en ruimte, maar kan het nog anders te definiëren zijn dan door wat de mens doet.

Wanneer onze critiek zich op de bepaalde vorm van existentialisme richt, die Simone de Beauvoir als uitgangspunt kiest, dan aanvaarden wij ook niet het beeld, dat vanuit *dit* existentialisme van de mens en dus van de vrouw ontworpen wordt. Dit betekent echter, dat naar onze mening de phaenomenologische analyse der feiten zelf door de schrijfster niet ver genoeg is doorgevoerd. Wij nemen immers evenals de schrijfster aan, dat wij nooit de vraag: ‘Wat is de vrouw?’ kunnen beantwoorden, dan door van de aanschouwing der (zuivere) phaenomenen uit te gaan.

Onze existentiële bezinning op de vrouw zal dus niet uitsluitend bepaald mogen zijn door de historische feitelijkheid van haar bestaan in de wereld en evenmin door de feitelijkheid van haar ‘natuur’. Wij zullen ons door alle feitelijkheid heen moeten richten op het vrouwelijke, dat in de vrouw verschijnt en haar voor ons doet verschijnen als vrouw. Het phaenomeen van het ‘vrouwelijke’ zal ons, afgezien van de wijze waarop het tot stand komt, op zichzelf moeten bezig houden en dit betekent niet anders dan een bewustwording en beschrijving van het uitdrukkingskarakter van de vrouwelijke verschijning, zoals deze in onze gemeenschap aangetroffen en begrepen wordt. Deze verschijningsvorm bepaalt niet slechts

1 *Pyrrhus et Cinéas*, Paris (N.R.F.) 1944, p. 27-28.

het beeld, dat een ander - man, vrouw of kind - van de vrouw zich vormt, maar ook haar zelf-opvatting en dus de wijze, waarop zij de medemens tegemoet treedt, haar eigen existentie ontwerpt en hierdoor haar betekenisvolle wereld ontdekt en vormt. Daarom hangt de problematiek van het vrouwelijk zijn ten nauwste samen met de meest belangrijke vraagstukken der sociologie, maar ook met die der psycho-pathologie en der toegepaste psychologie in het algemeen. Het is bekend, dat het allergrootste deel van de normale en neurotische conflicten hun oorsprong hebben in de sexuele differentiatie van de mens, en dus in de relatie van de sexen en in de wijze, waarop man of vrouw zichzelf bevinden en vinden in de door hen ontworpen wereld. Een existentieel-psychologische overdenking van het vrouwelijke zal ons kunnen doen begrijpen, hoe de concrete vrouw in een bepaald milieu zichzelf doorleeft, haar lichamelijkheid aantreft en waarde geeft en hoe zij zich in relatie tot het andere geslacht gedraagt.

Ongetwijfeld kan dus de nauwkeurige phaenomenologische analyse van het vrouwelijke bestaan ook tot een inzicht in het verschil tussen de sexen bijdragen. Het blijkt echter, dat elke benadering van dit verschil altijd weer de *problematiek* van het vrouw-zijn naar voren dringt. Het manlijke bestaan schijnt ons niet alleen in het alledaagse leven en bij een eerste overdenking, maar ook in de gehele geschiedenis van de wetenschap, als onproblematisch, vertrouwd, doorzichtig, zonder geheim. Het geheim van het manlijk bestaan, in zoverre dit naar voren treedt, wordt als het geheim van de mens zelf begrepen, dus als het geheim van zijn bewustzijn, zijn vrijheid, zijn lichamelijke afhankelijkheid, zijn sociale bindingen, taal en cultuur.

Het eenvoudige feit, dat het probleem van de sexuele differentiatie en van de psychologie der sexen zich zo geheel voordoet als een vraag naar de aard van het vrouwelijk zijn, waarbij het manlijk bestaan alleen beschouwd wordt als de achtergrond, waarop het vrouwelijk bestaan verschijnt, is reeds op zichzelf belangrijk.

Misschien begrijpen wij deze opvatting van de verhouding der sexen

het beste door ons ervan bewust te worden, dat de *menselijke* lichamelijkheid als zodanig ons tegenover de dierlijke altijd weer treft als een staan, een zich oprichten, en daarmede als de verschijnende uitdrukking van het vrije, standvastige, gerichte en rechte. Er behoort niet meer verbeeldingskracht toe, dan die welke wij op grond van onze dagelijkse ervaring omtrent de sexen bezitten, om in te zien, dat juist dit algemene beeld van de menselijke lichamelijkheid, het rechtopstaand, vrij bewegelijk geconfronteerd zijn met een wereld, die als tegenoverstaande ervaren wordt, identiek is met het beeld van een wezen, dat van ontwerp tot ontwerp voortschrijdt en onbegrensde perspectieven bezit. Het is gemakkelijk te begrijpen, dat *dit* beeld van de mens eigenlijk niet anders is dan het beeld van de 'homo faber', de overwinnaar en vervormer van de tegenstandige natuur, dus het beeld van de *man*. Zo is het - en dus niet op historische gronden - duidelijk, waarom het manlijk zijn geen andere problematiek oproept dan het menselijk zijn. Tot in de fijnste nuances van het wijsgerige en het alledaagse denken is de identiteit van mens en man doorgedrogen. De taal wijst er reeds heen: 'l'homme', 'homo', is tegelijk mens en man. Maar ook in de verschillende spreekwijzen van het dagelijks leven keert het bewustzijn van deze identiteit terug. Niet ongeestig werd dit eens door *Max Scheler* geformuleerd. Hij schrijft in zijn nog steeds lezenswaardige verhandeling *Zur Idee des Menschen*[1] het volgende: 'Hoogstbeschaafde dames zeggen nu en dan van een andere vrouw, dat zij een "herrlicher Mensch" is. - Sie verleugnen ihr Geschlecht und machen sich das pure Menschentum zum Ziel.' Het is niet geheel zeker, wat beschaafde Nederlandse dames onder elkaar zeggen. Wellicht spreken ze van een 'pracht mens', maar het is de vraag, of dit juist met de zelfde bijzondere affectiviteit ten aanzien van een andere *vrouw* gebruikt wordt als de Duitse aequivalente woorden. Maar luisteren wij verder naar *Scheler*: 'zij vergeten, dat "Mensch" komt van "männisch". De idee mens, die man en vrouw beiden omvatten zou, is eigenlijk reeds een manlijk idee. In een vrouwen-

1 *Abhandlungen und Aufsätze* I, Leipzig 1915.

cultuur zou het begrip mens nooit ontstaan zijn. Alleen de man is zo vergeestelijkt, zo dualistisch en tegelijk zo kinderlijk, dat hij aan de *diepte* van het sexeverschil voorbij kan zien. Het begrip mens krijgt daardoor eerst zijn neutrale kleur. 'Jene Damen, die sich "prachtvolle Menschen" nennen, zeigen damit nur, dass sie keine echte Weiber sind und - da es eben zum *Wesen* des Menschen selbst gehört, immer entweder männlich oder weiblich zu sein - dass sie nur verminderte Menschen sind.'

De uitdrukking 'dat mens' is ook in het Nederlands wel bekend en heeft evenals in het Duits betrekking op een vrouw, die *slechts* menselijke en geen vrouwelijke kenmerken vertoont en wel zo geprononceerd, dat de persoon daarom ongunstig wordt beoordeeld. Het mens is een vrouwmens, een wezen, dat op een mens gelijkt, maar niet menselijk is, omdat het niet vrouwelijk of manlijk is. Het is een tussen*ding*. Daarom wordt het zakelijke, onzijdige lidwoord gebruikt. Het is echter opmerkelijk, dat een onmanlijke man niet als een ding beschouwd wordt, dat 'dat mens' kan genoemd worden. Hij is in de onmiddellijke opvatting een dégeneré of - een (oud) 'wijf'. Scheler besluit zijn beschouwing las volgt: 'Ein Weib, das ein "prachtvoller Mensch" sein will, es wird faktisch immer ein Affe des Mannes sein. Also lassen wir auch ihr das "Allzumenschliche".'

In deze echt manlijke ontboezeming van Scheler is een deel van de problematiek vervat, die wij geleidelijk zullen moeten ontwikkelen. Eén feit blijkt echter duidelijk. Hoe men ook over de psychologie der sexen denkt en eventueel het 'geheim' van de vrouw als een 'mythe' beschouwt, zoals Simone de Beauvoir dit doet, in ieder geval is het bestaan van de man *geen* geheim. De man existeert als mens in zijn vrij initiatief en zijn greep op de wereld. Zijn afhankelijkheid van het lichamelijke in het algemeen verklaart ook schijnbaar volledig zijn sexueel gedrag. Wanneer men zich echter op het vrouwelijke zijn bezint, dan benadert men de *diepte* van de sexuele differentiatie van al het levende en van het eigenlijk menselijke en daarmede het ondoorgrondelijke van zovele ervaringen en

uitspraken van het dagelijks leven en de wetenschap. De tegenstelling der sexen wordt daarbij *bewust* als een tegenstelling tussen de mens en de vrouw, hetgeen nog niet betekent, dat dit een ware tegenstelling is. Integendeel: niemand zal 'beweren', dat de vrouw geen 'echt' mens is, maar zij wordt toch op een of andere wijze 'opgevat' als een 'homme manqué', zoals St. Thomas haar ergens schijnt te noemen - wellicht minder op theoretische gronden, dan uit een bewogenheid om het geheim van haar bestaan.[1]

Simone de Beauvoir vat de grondgedachte van haar boek samen, wanneer ze zegt: 'Le deuxième sexe c'est l'*Autre*'; - de Ander, en wel niets dan de Ander. De man constitueert zichzelf als mens, beschouwt daardoor de vrouw als de Ander. Wij willen voorlopig in het midden laten, hoe dit moet worden begrepen. Alleen moge worden opgemerkt, dat niet slechts de man de tegenstelling van menselijk zijn en vrouwelijk zijn doorleeft. Ook de vrouw vat zichzelf herhaaldelijk op als de Ander, althans als de 'uitzonderlijke' mens, die zich aftekent op de achtergrond van het algemeen menselijke, dat in de man in verschijning komt. De fijngevoelige *Elisabeth Barrett-Browning* schreef eens:

> *Most illogical*
> *Irrational nature of our womanhood*
> *that blushes one way, feels another way*
> *and prays, perhaps another!*

Is dit niet het existentiële beeld van een mens, wiens 'natuur' in diepste zin van de manlijke en van het 'animal rationale' - de eigenlijke mens - verschilt?

Zo leert reeds een oriënterende beschouwing van de spontante gevoelsmatige belevenissen, hoezeer de problematiek van het sexeverschil reeds zichtbaar wordt bij een doorzien van de verborgen

1 In de latijnse formulering: 'femina est mas occasionatus'; vgl. *Summa Theologica*, P. I, Quaest. 92, art. 1, and 1, en *ibid*. Quaest. 99, art. 2, and 1, De gedachte werd door Thomas ontleend aan Aristoteles, *De Generatione animalium*, II, 3. Zij berust op de in de Oudheid en ook later nog gangbare mening dat het natuurlijk gevolg van de voortplanting een manlijk wezen zou zijn. De vrouwelijke vrucht zou dan het gevolg zijn van een deficiëntie bij de voortplanting.

betekenis van wat de vrouw over zichzelf zegt en wat de man over de vrouw zegt. Het meest opvallende en altijd weerkerende in deze uitspraken is de *onzekerheid* van het oordeel over de vrouw en haar bestaan, in welke onzekerheid het doorleefde problematische van het vrouwelijk-zijn tot uitdrukking komt.

De vrouw wordt steeds met de man vergeleken, niet omgekeerd. Het manlijk bestaan is de norm en de maatstaf, ook in die gevallen, waarin een feitelijk oordeel bedoeld wordt. Wanneer men bijvoorbeeld zegt, dat de vrouw meer emotioneel is dan de man of de man minder emotioneel dan de vrouw, dan wordt toch stilzwijgend de geringere emotionaliteit als de 'normale' gewaardeerd en de vrouwelijke gevoeligheid als een afwijking, die verklaard moet worden.

Waarom vindt men niet omgekeerd de sterkere gevoelsprikkelbaarheid normaal en de manlijke geringere emotionaliteit een afwijking? Onder normaal verstaat men bij de vergelijking der sexen niet het statistisch gemiddelde of het meest doelmatige, maar het ideaal-typische voor de mens, dus het meest volkomen menselijk zijn. Zelfs indien men, zoals thans algemeen gebruikelijk is, de vrouw wel verschillend vindt van de man, maar toch op haar wijze 'even waardevol' en dit in volle ernst meent, dan blijkt toch uit de formulering van de oordelen, hoe onuitroeibaar de mening is, dat het vrouwelijk zijn een problematisch zijn is.

Wellicht meent men, dat normatieve oordelen van geringe waarde, althans onwetenschappelijk zijn, en dat men er naar moet streven hun sociologische invloed op te heffen. Moet men zich niet in de samenleving, evenals in de wetenschap, tot het constateren van feitelijke kenmerken beperken? Dit schijnt een methodisch zeer aannemelijk standpunt. Feitelijke kenmerken kan men echter alleen van een *ding* vaststellen, dat voor ons in zijn verhouding tot andere dingen in de wereld verschijnt. Een mens is echter geen ding in zoverre hij persoonlijk in relatie tot *zijn* wereld treedt. Hij verschijnt ons eerst als een ding als wij hem niet meer in zijn menselijkheid begrijpen, maar hem als een anatomisch ontleedbaar organisme,

een analyseerbaar, physiologisch gebeuren, een bundel functionele reactiewijzen, een samenstel van karakterologische eigenschappen opvatten. Doet men dit, dan vindt men inderdaad ‘objectieve’ verschillen tussen mannen en vrouwen. Sommige (bijvoorbeeld anatomische) zijn absoluut, de meeste relatief. Vrijwel in elk opzicht bestaan er tussen de zogenaamde manlijke mannen en de zogenaamde vrouwelijke vrouwen vloeiende overgangen, waardoor ieder persoon als een menging en verbinding van vrouwelijke en manlijke eigenschappen kan worden beschreven en het alleen een statistisch probleem is, hoe deze eigenschappen verspreid zijn. Het is belangrijk dit alles te weten, maar deze kennis kan niet meer dan de weg wijzen bij het beantwoorden van de vraag, *wat* nu eigenlijk de vrouwelijke bestaanswijze in de wereld is. Het antwoord hierop is niet gegeven als men bijvoorbeeld vaststelt, dat de meerderheid der vrouwen emotioneler is dan de mannen en hun belangstelling meer gericht is op de menselijke verhoudingen in de naaste omgeving en minder op de wiskunde.

Wat men in de samenleving evenals in de wetenschap wil weten, is de *zin* van deze feiten in relatie tot de eigenlijke bestaanswijze van man en vrouw. Deze existentiewijzen als modi van het menselijk bestaan kunnen echter slechts door de onmiddellijke deelname aan de intentionaliteit, die deze bestaansvormen kenmerkt, *ontdekt* worden. Welnu, in deze intentionaliteit zijn altijd een keuze, het geven van betekenissen en dus waarderingen vervat. De vrouw richt zich tot een bepaald aspect der wereld, verkiest daardoor op bepaalde wijze voor zichzelf en voor anderen te zijn en verwikkelt zich in situaties, die zij, als vrouw bestaande, oproept en aanvaardt. Daar elke bestaanswijze niet slechts in een zakelijke verhouding tot dingen bestaat, maar vooral in menselijke relaties, die tegelijk met de verhouding van ieder tot zichzelf de *ethisch*-sociale structuur der gemeenschap bepalen, is het noodzakelijk, dat het kennen van de bestaansvorm der vrouw altijd een kennis omvat van haar normatieve verhoudingen en oordelen.

Streeft men dus naar een *inzicht* in de feitelijke verschillen der

sexen, dan betekent dit tevens een beoordeling van hun menselijkheid. Dit is slechts mogelijk door een wijsgerige opvatting van het menselijk zijn en zo maakt, zoals gezegd, de anthropologie eerst de psychologie als wetenschap mogelijk. *Sartre* heeft dit scherp doorzien, toen hij schreef: 'Les psychologues ne se rendent pas compte, en effet, qu'il est tout aussi impossible d'atteindre l'essence en entassant des accidents'. . . 'Si nous voulons fonder une psychologie il faudra remonter plus haut que le psychique, plus haut que la situation de l'homme dans le monde, jusqu'à la source de l'homme, du monde et du psychique.'[1].

Wat treft men echter aan de bron aan, waaruit de mens, zoals hij bestaat, zijn wereld en het psychische ontspringen? Ongetwijfeld is aan deze bron 'la conscience engagée' (Merleau-Ponty) en niet een zuiver 'être pour soi' (Sartre), een 'conscience témoin' aanwezig. Hiermede bedoelen wij, dat de mens als bewust-zijn (wetend-zijn) niet slechts het bestaande van buitenaf kent, maar zich tot het verschijnende richt, er mede en bij is, er zelfs in op kan gaan en in de aldus ontworpen wereld gedachteloos of denkend verwikkeld wordt. Dit verschijnende echter, waarop het bewustzijn zich kan richten, is tevens het zijnde, waarin het bewustzijn verankerd is. De mens treft zich zelf dus altijd als zijnde aan *met* dat, waarvan het bewustzijn bewust is.

Het is nodig naar deze fundamentele phaenomenologische relaties te verwijzen om te begrijpen, waarom de bezinning op het menselijke niet te scheiden is van die op de levende natuur, waarmee de mens zich verbonden weet. Het problematische van het vrouwelijk zijn treedt ons in de wetenschap en in het onwetenschappelijk oordeel in de samenleving dan ook tegemoet in samenhang met de objectief constateerbare sexuele differentiatie in het planten- en dierenrijk. Betrekt men deze in zijn denkende aanschouwing, dan verschijnt het vrouwelijk-zijn op geheel andere wijze.

In de eerste plaats is het opvallend dat, in tegenstelling tot wat men primair bij de mens meent te moeten aannemen, in de natuur

1 *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris (Hermann) 1939

juist het manlijk geslacht zich als het problematische voordoet. Terwijl de menselijke geschiedenis door mannen gemaakt, begrijpt de bioloog de 'geschiedenis' der levende natuur als een continuïteit van generaties, die door vrouwelijke vruchtbaarheid bepaald wordt. In de levende natuur verschijnt het manlijke als het 'bijkomstige' dat wel het leven verwekt, maar niet draagt en verbreidt. Zowel het stuifmeel als de manlijke dieren hebben slechts een kortdurende functionele betekenis. In het super-individuele organische verband der levende natuur schijnt het manlijke de betekenis te hebben van een vluchtige activiteit, opgeroepen en uiteindelijk bepaald door de vrucht, de belofte voor het behoud der soort.

Eerst in de laatste tijd is echter - zoals wij nog uitvoerig zullen uiteenzetten -, de oorspronkelijke zijnswijze van het manlijke in de veelvormige beelden der natuur als een onherleidbare uitdrukking van expansiviteit ontdekt en verklaart men[1] de bonte kleuren, de manen en het gewei niet meer, zoals Darwin dit deed, uit de geslachtelijke teeltkeuze. Voor de bioloog is door het verlaten van het Darwinistisch gezichtspunt de typologie der manlijke dieren tot een 'onherleidbaar natuurphaenomeen' geworden, d.w.z. tot iets waarvoor noch een oorzakelijke noch een doelmatigheidsverklaring te geven is.

In de tweede plaats verkrijgt de gedachte van een volledige polaire tegenstelling der sexen bij de mens vanuit de biologie een onafwijsbare fundering. Deze gedachte is zo oud als het menselijke denken. *Aristoteles* zag de vrouw als het passief-zijn tegenover het actief-zijn van de man. In talloze vormen keert dit denkbeeld in populaire en wetenschappelijke formulering terug. De polaire tegenstelling der sexen komt echter ook op vele andere wijzen tot uitdrukking. Naar enkele moge hier verwezen worden. In vrijwel elke mythologie, in de cosmogonieën en in de oude godsdiensten wordt immers de scherpe tegenstelling van de geslachten voorgesteld of uitgesproken. In het Chinese denken: in het beeld van een cirkel met

1 A. PORTMANN *Die Tiergestalt*, Basel (Reinhardt) 1948.

de evenwichtige verdeling van licht en donker, van Yang en Yin; in de gnosis in de idee van een manlijk en vrouwelijk wereldbeginsel, de tegenstelling tussen schepping en verlossing; in de Babylonische en Egyptische cultuur als de dubbelgeslachtelijkheid van de oergrond van al het zijnde; Ischtar is morgen- en avondster, 's avonds een vrouw, 's morgens een man. Dikwijls vinden wij de gedachte aan een oer-verbondenheid, die in alles terugkeert: bijvoorbeeld de verbinding tussen de aarde, de duisternis, de chaos en het vrouwelijk zijn, en die tussen de lucht, het licht, de orde en de manlijke menselijkheid. Tevens drukt zich hierin de vermeende ondoorgrondelijkheid van de vrouw uit. In de rationeel-empirische wetenschap van onze tijd worden de mythologische en cosmologische opvattingen der oudheid als waardeloze speculaties beschouwd.

Daarentegen kent de psycholoog *Jung*, die het beginsel van de polariteit op zo veelvuldige wijze heeft toegepast, een positieve waarde aan de archetypische vormen van het menselijke denken over het geslachtsverschil toe en hij zegt dan ook: ‘Es geht darum den lebendigen Kern der Geschlechtssymbolik zu bewahren. Nicht aber sich an die Schalen seiner wechselnden geschichtlichen Ausgestaltung zu hängen.’ Het is nodig, om de inkleding van de mythen en mythologische voorstellingen betreffende de vrouw helder te onderscheiden van de waarheid, die erin vervat kan zijn. Zelfs de beroemde Platonische mythe over het ontstaan der sexen kan men niet als volledig waardeloos voor het wetenschappelijk denken beschouwen. In het *Symposion* vertelt Aristophanes over de oorspronkelijke door Zeus geschapen dubbel-wezens, die man en vrouw tegelijk waren (androgyn). Zij hadden twee, naar verschillende zijden gerichte, gezichten, vier oren, vier handen, twee schaamdelen, ‘en zo al het andere, zoals men zich dit overeenkomstig voorstellen kan’. Omdat zij een geweldige kracht bezaten en in hun opstandige overmoed zelfs de goden bestrijden wilden, besloot Zeus hen te verzwakken, door hen in tweeën te delen, ‘zoals men vruchten doorsnijdt om ze in te maken of eieren met een paardenhaar’.

De mensen, die zo ontstonden, zoeken zich tot op heden weer te verenigen. Daarom is de liefde tot elkander aan de mensen ingeboren en streven zij door de Eros weer naar hun ongedeelde eenheid en de overwinning van hun zwakte. Een deel van de grondgedachte van deze mythe vindt men terug in de Joodse *Midrash*: man en vrouw hadden oorspronkelijk één lichaam met twee gezichten, God heeft ze gescheiden en ieder een ruggegraat gegeven. Het is zelfs de vraag, of het paradijsverhaal van de schepping van Eva uit Adam niet met deze oude mythe in verband staat. Maar wij wilden slechts naar deze verbeeldingen over de oorsprong der geslachten verwijzen om te laten zien, dat de gedachte van de polaire tegenstelling tussen man en vrouw zo oud is als het menselijke denken.

In de psychologische literatuur treedt de idee van de polaire tegenstelling in vele vormen op, het meest uitvoerig bij *Klages*.[1] Voor een dieper inzicht in de problematiek van het vrouwelijk-zijn zullen wij bij de opvattingen van Klages, hoe uitzonderlijk deze ook mogen zijn, moeten stilstaan. Klages zoekt principieel in het symbolische denken over de cosmische polaire tegenstelling de grond voor de in de mens op bijzondere wijze verschijnende polariteit der sexen. ‘In het symbolische denken staan als twee parallel lopende reeksen tegenover elkaar: ontvangend vermogen, beneden, rust, donkerte, aarde, ruimte, nacht, sterven, remming, verinnerlijking, “hart”, links - en: verwekkend vermogen, boven, beweging, licht, zon, tijd, dag, ontstaan, aandrift, “hoofd”, rechts. Onverschillig, of wij de onderscheidende eigenaardigheden van het gedrag bij het paringsproces of andere gedragsverschillen der beide geslachten tot leidraad kiezen, steeds bestaat er aan de manlijke kant een overwicht van zich bewegen, uit-zich-zelve-naarbuiten-treden, krachtsverspilling; aan de vrouwelijke zijde: het in rust blijven, ontvangen en kracht bewaren. Dienovereenkomstig beantwoorden aan de

1 Zie het uitstekende overzicht van de denkbeelden van Klages in: DR. E.M.J. BREUKERS *Levensvormen*, Roermond 1947, hoofdstuk XII; ook: SEIFERT *Geschlechterpolarität als psychologisches Problem*. Neue Psychol. Studien 12, II (1934) p. 69-81.

manlijke pool: onthullende helderheid, beweeglijkheid, stuwkracht, staande houding, heracleïsche “beweging naar boven”, vorm geven aan de toekomst; daarentegen aan het vrouwelijk beginsel: verhullende duisternis, rust, trekkracht, liggende houding, heracleische “beweging naar beneden”, drang naar het verleden. Indien wij elke zijde als een pool opvatten en niet als een zelfstandige helft, dan moeten wij het symbolisch bedoelde man-zijn voorstellen als doordrenkt van het vrouwelijke en het vrouw-zijn als doortrokken van het manlijke.’[1].

Volgens Klages is de vrouw meer bezielde lichamelijkheid, de man meer ‘geest’. De vrouw geeft zich meer prijs, wordt meer geleid door indrukken en zij is minder zakelijk dan de man. Belangrijk is, dat Klages heeft ingezien, dat elke eigenschap in een positieve en in een negatieve zin moet worden begrepen. Daarmee wordt het volgende bedoeld. Het manlijk beheerst worden door begrippen betekent positief een groter abstractievermogen en een sterkere neiging tot abstractie, een grotere zekerheid in het optreden, veelzijdigheid in rationele combinaties, een sterker analytisch vermogen en logisch normbewustzijn. In het negatieve echter brengt deze gebondenheid aan begrippen met zich mede: de afsluiting van een gevoelswereld, een eng blikveld, een onderschatting van het imponderabile, van de fijne nuancen der dingen, een grofheid in het omgaan met het concrete, een tekort aan persoonlijke aanspreekbaarheid en een neiging tot illusies, waar echter gevoelens op hun plaats zouden zijn. Daartegenover betekent de vrouwelijke gebondenheid aan indrukken in positieve zin, instinct- en gevoelszekerheid, uitgesproken werkelijkheidszin, levendigheid in het kiezen van een houding in menselijke situaties, intuïtie, totaliteitsrelaties. Maar in negatief opzicht gaat deze gebondenheid aan indrukken gepaard met een geestelijke onzelfstandigheid, een zekere beginselloosheid, het gemis aan een vast systeem der gedragingen, ook aan partijdigheid en blindheid voor algemeen geldende normen

1 *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig 1932, III. 2. p. 1316 en 1317 (gecit. bij Breukers l.c., p. 131)

en daarbij aan een onweerstaanbare afwending van het zakelijke en onpersoonlijke.

Hoewel de denkbeelden van Klages de problematiek van de psychologie der geslachten zeker hebben verdiept, toch moet men dit intuïtief symbolisch doorschouwen met de nodige critische nuchterheid bezien en wel des te meer, omdat de verbinding van deze denkbeelden met de romantiek en met de 'Mutterrecht'-speculaties van *Bachofen* tot voorzichtigheid in onze waardering maant. Terecht kan men vragen, of een uitspraak, zoals die van *v. Humboldt*, 'Alles Männliche zeigt mehr Selbsttätigkeit, alles Weibliche mehr leidende Empfänglichkeit',[1] of die van Bachofen: 'Dort das Weib, hier der Mann; dort der stoffliche Urgrund, hier das entwickelte Leben; dort der Begriff materieller Fülle, hier der der Tatkraft und Herrschaft; dort jener der Ruhe und des Bewahrens, hier des Erwerbens, Ringens, Vermehrens, des Kämpfens in Angriff und Verteidigung' niet veel anders is dan de uitdrukking van een constateerbaar verschil in het *culturele* beeld van de vrouw, zoals wij dit allen kennen. Het is echter de opgave van de anthropologisch georiënteerde psychologie dit phaeno-typische beeld te verklaren en wel uit onze kennis van de menselijke mogelijkheden, uit de betekenis van de lichamelijke aanleg en van de invloed van het sociale milieu. Is het echter een verheldering van ons inzicht, wanneer wij bij Bachofen lezen: 'Wie der Mond durch sich nichts vermag, sondern der Sonne ewig folgend, von ihr den Schein erborgt, mit welchem er in stiller Herrlichkeit leuchtet, so kann das Weib nur in ehelicher Einigung mit dem Manne zu jener höheren Schönheit gelangen, durch welche ihre stofflichkeit des Mannes mehr geistiges Wesen an sich zu fesseln vermag?'[2]

Is het echter mogelijk om zich aan het denken in polaire tegenstellingen te onttrekken? Dit is zeker mogelijk en wel door onze volle aandacht te wijden aan de existentieel-psychologische analyse van één der sexen en daarvoor kiezen wij de vrouw. Zoals gezegd zijn

1 W. VON HUMBOLDT *Ueber den Geschlechtsunterschied u.s.w.* (Neudruck Fr. Giese) p. 35.
2 geciteerd door LERSCH *Vom Wesen der Geschlechter*, München 1947, p. 115 en 117.

er voor die keuze meerdere theoretische en practische redenen. Het vrouwelijk zijn treffen wij primair als een problematisch zijn aan. Bovendien is er vrijwel in alle culturen een veelzijdig ethisch en practisch vrouwenprobleem en geen mannenprobleem. Er bestaat bijvoorbeeld ook in ons land een omvangrijke literatuur over de werkende vrouw en de vrouwenstudie. Er schijnt nog steeds een vrouwenemancipatie nodig te zijn, maar over een mannen-emancipatie hoort men weinig. Er is dus alle reden om ter fundering van de sociaal-psychologische vraagstukken ons bezig te houden met de problematiek van het vrouwelijk zijn. Ons onderzoek zal moeten leren, of deze modus van menselijk zijn behalve problemen ook een 'geheim' in zich verbergt, hetgeen krachtig door Simone de Beauvoir bestreden wordt. Volgens haar is de kern en drijfkracht van alle dichterlijke en prozaïsche phantasie en van de voornaamste mythe betreffende de vrouw de manlijke mening, dat zij een *mysterie* is, dus niet een slechts ten dele opgelost raadsel. De man ziet de vrouw niet als ten dele onbegrijpelijk, maar als zwijgend en verzwijgend, 'une présence balbutiante qui échoue à se manifester'.[1] Natuurlijk is elk mens in zekere zin voor een ander ondoorgrondelijk, maar dit is wederkerig. De man echter, die zich als absoluut stelt, als '*de*' mens, ziet in de vrouw een 'mystère ensoi'. De man kan onmogelijk zeggen, wat de vrouw is, zij wordt ondefinieerbaar, een fundamentele dubbelzinnigheid en zij zelf kan niet meer zeggen, wat zij is. Volgens de schrijfster is dan ook elke polaire tegenstelling tussen man en vrouw secundair, d.w.z. sociaal bepaald. Deze opvatting is dus principieel aan die van *Klages* tegengesteld en wij zullen ook deze nader moeten bezien.

Het enige, dat de mens onafhankelijk van zijn milieu, waarin hij bestaat, dus geheel op zichzelf *is*, is zijn aangeboren lichamelijkheid, die echter eerst tot een situatie wordt door de wijze, waarop hij deze intentioneel begrijpt. Uit deze beschouwing van de mens volgt met noodzaak, dat volgens Simone de Beauvoir de vrouw *uitsluitend* verschillend van de man kan zijn door haar lichamelijk-

1 l.c., p. 388.

heid en de hierdoor bepaalde (psychisch-physische) functies. ‘Ainsi il est exact que la femme est autre que l'homme, et cette altéritéest concrètement éprouvée dans le désir, l'étreinte, l'amour . . .’[1] Er zou dus alleen een sexueel-erotisch verschil bestaan tussen man en vrouw, die elkaar als twee ‘vrijheden’ ontmoeten in een wederkerige relatie, een ‘lutte des consciences qui se veulent chacune essentielle, elle est reconnaissance des libertés qui se confirment l'une l'autre, elle est passage indéfini de l'inimitié à la complicité’. Dit zou volgens de Franse existentialiste de enige vorm van liefde zijn, die geen ‘duperie’ is (*Sartre*), dus een vorm van relatief wederkerige welwillendheid. Voor Simone de Beauvoir is de vrouw niet het tegendeel van de man, maar evenals hij een ‘gewoon’ mens, waarbij met het woord gewoon niets kwaads wordt bedoeld. Zij is echter een mens met een lastig lichaam, een lichaam waarvan zij last heeft, waar zij altijd enigszins van vervreemd - ‘aliéné’ - is, want dit lichaam is niet uitsluitend, zoals bij de man, het doelmatig instrument voor de ‘prise sur le monde’, het is niet volledig te begrijpen en te vormen als een greep op de wereld, maar het blijft voor een deel aangelegd op een natuurlijk proces, onderworpen aan de voortplanting. Met dit lichaam is de vrouw veroordeeld te leven, met een lichaam, waarvan zij ten dele vervreemd is en waarvan alles wat daar binnenin gebeurt niet zinvol betrokken is op haar vrije menselijke verhouding tot de wereld, maar op een natuurgebeuren, dat vanzelf ‘geschiedt’ en waar ze persoonlijk geen deel aan *behoeft* te hebben. Zij is door haar lichamelijkheid op twee functies aangewezen: sexuele partner van de man en de mogelijkheid om moeder te zijn. In beide is niets geheimzinnigs. Vandaar dan ook, dat de eigenlijke roeping van de vrouw is om haar lichaam te verdragen en het zo goed mogelijk te gegruiken als een ‘prise sur le monde’ in algemeen menselijke zin.

Vervolgen wij nauwkeuriger de denkbeelden van Simone de Beauvoir, dan blijkt, dat de anthropologie, die aan de studie van de ‘deuxième sexe’ ten grondslag ligt, leert, dat de mens niets anders

1 l.c., p. 383.

is, als wat hij *doet*. ‘Un existant n'est rien d'autre que ce qu'il fait; le possible ne déborde pas le réel, l'essence ne précède pas l'existence: dans sa pure subjectivité, l'être humain *n'est rien*.’[1] Deze uitspraak is de sleutel tot het werk van Simone de Beauvoir. Hij ontsluit de toegang tot het antwoord op de eerste vraag: Wat is de vrouw? De vrouw is dat, wat zij in haar vrijheid doet. Men meet haar naar haar daden. Van een boerin kan men zeggen, dat zij een goede of slechte arbeidster is, van een toneelspeelster, dat zij al dan niet talent heeft. Zou men van een vrouw in haar schijnbaar geheimzinnige immanentie iets willen zeggen, dan wordt dit toch weer een aanduiding van haar transcendentie, haar daden, bedoelingen, neigingen, oordelen enz., ofwel het wordt een verdichtsel, een mythe. Er is dus in de vrouw geen immanent geheim! Dit schijnt alleen zo voor de dromers en dichters en voor de mannen, die de tijd hebben om te trachten hun wensen en angsten in een vrouw te projecteren. Voor hun is er ‘une statue noire et blanche de la féminínité’. De werkelijke gezonde verhouding tot een partner leert de vrouw kennen in haar vrijheid. De kameraad, de collega, de medewerkster is altijd zonder geheim. Daarentegen kan een ‘jongen’ in het oog van een oude man of vrouw reeds ‘onwezenlijk’, mysterieus schijnen. De twijfel van een man aan een vrouw, die hij ‘genomen’ heeft en waarvan hij niet weet, waarom zij zich ‘gaf’, kan hem doen menen, dat zij een geheim is. Men zegt dan, dat hij niet weet, wat hij aan haar *heeft*. Zo weet ook de kolonist niet, wat hij aan de eeuwig glimlachende inlander heeft. Vele vrouwen doen niets en maken zichzelf daardoor tot een ondoorgrondelijkheid. Tevergeefs vragen zij zich af: wat ben ik eigenlijk? ‘Conscience qui serait aliénée en tant que conscience, dans sa pure présence immanente, serait évidemment mystère.’[2]

Hoe oppervlakkiger de *persoonlijke* ervaringen van een man zijn, des te sterker neiging is er om een *algemeen* beeld van de vrouw te ontwerpen. ‘Le goût d'éternité à bon marché, d'un absolu de

1 l.c., p. 388.
2 l.c., p. 390.

poche qu'on rencontre chez la plupart des hommes se satisfait des mythes.' Daarentegen waren de perioden, waarin de vrouwen het diepste werden bemind, die, waarin de mannen in de vrouwen hun gelijken zagen. De vrouw als mens beschouwen, als een vrij, over zichzelf beslissende persoon, is geen onderdrukking van poëzie, liefde, avontuur, geluk en droom: 'c'est seulement demander que conduites, sentiments, passions soient fondés dans la *vérité*'.[1] Daarom maakt de arbeid de vrouw niet minder aantrekkelijk.

Wij hebben uitvoeriger bij de hoofdgedachten van de omvangrijke en belangrijke studie van Simone de Beauvoir stil gestaan en wel niet uitsluitend omdat wij er telkens op zullen teruggrijpen, maar vooral omdat het probleem van de vrouwelijke existentie in haar boek met grote beslistheid buiten de romantische idee van de polaire tegenstelling der geslachten om is gesteld.

Het is interessant om tenslotte te zien, tot welke conclusie Simone de Beauvoir komt. 'Une nouvelle esthétique est déjà née.' De waardering en de mode van de smalle heupen en de platte borst zijn voorbij. Wij zijn echter - zo voegen wij er aan toe - daarmede volstrekt niet teruggekeerd naar het ideaal van de weelderige vormen - de Rubens-verrukking, maar ook die van Arabieren en Negers! Wat in de renaissance weelde heette, noemt men thans vet. Maar luisteren wij verder naar Simone de Beauvoir: 'On demande au corps féminin d'être chair, mais discrètement, il doit être mince et non alourdi de graisse; musclé, souple, robuste; *il faut qu'il indique la transcendance*' - ook het vrouwelijk lichaam behoort dus in haar hele verschijning op de transcendentie van de natuur betrokken te zijn. Daarom wil men, dat noch de man noch de vrouw in onze tijd bleek is als een serreplant, maar gebruind in de universele zon, die schijnt voor goeden en kwaden, voor mannen en vrouwen, 'hâlé comme un torse de travailleur'. Hoe aantrekkelijk dit beeld voor velen ook moge zijn, toch dienen wij helder in te zien, dat het hier verdedigde 'ideale' vrouwelijk zijn niet anders dan de homo faber, de travailleur is. De 'uitzonderlijke'

1 l.c., p. 392.

mens, de vrouw, zou dus eigenlijk slechts in zoverre tot volwaardige menselijkheid terugkeren, als zij die bestaansmodus verwerft, die op goede gronden de *manlijke* heet.

Is de twijfel aan deze oplossing van het vrouwenprobleem inderdaad - zoals de schrijfster meent - niet anders dan een uiting van de manlijke heerszucht? Of zijn er in het vrouwelijke lichamelijk in de wereld zijn toch nog andere mogelijkheden gegeven, dan die van sexuele partner van de man, moeder voor de kinderen en medewerker in de gemeenschap? *Is er niet een specifiek vrouwelijke menselijke verhouding tot de wereld*, die de bron is, waaruit een groot deel - misschien het belangrijkste - van onze beschaving welt?

Deze vragen vormen de *kern* van de problematiek van het vrouwelijk zijn. Wij kunnen dit eerst duidelijk inzien uit de boven ontwikkelde tegenstelling tussen de romantische denkbeelden van Klages en de existentiële opvattingen van Simone de Beauvoir. Nog één - methodische - vraag willen wij hieraan toevoegen.

Algemeen verbreid is de mening, dat een man de vrouw *niet* begrijpen kan; wel omgekeerd! De vrouw meent immers de man volkomen helder te doorzien. Zijn bestaan is - zoals zij het aantreft - doorzichtig, omdat al zijn gedragingen op duidelijk constateerbare doeleinden zijn gericht. De man is gemakkelijk te begrijpen, gemakkelijker dan het gedrag van een dier of van een kind. De man is sterk als een os, eet als een wolf, werkt als een paard, slaapt als een mol, bromt als een beer, vecht als een leeuw en is ‘van nature’ (in het oog van de vrouw) vuil als een varken. Wat is hier problematisch? Misschien zijn kinderlijkheid, zijn naïeve ijdelheid, zijn onbenulligheid in het huiselijk leven, zijn hobby's en spelen? Ook dit alles is voor de vrouw zo eenvoudig en doorzichtig, dat zij hoogstens kan erkennen, niet te begrijpen, dat de man zijn eigen kinderlijkheid (en kinderachtigheid) niet inziet. Zo blijft er alleen nog één ‘duistere’ zijde in het mannenbestaan over, die de vrouw erkent onbegrijpelijk te vinden. Het is zijn zwerfzucht, drankzucht, heerszucht, eerzucht en zijn vernielzucht en moordlust. Maar men heeft de neiging dit alles als ‘abnormaal’ aan

te duiden, zodat de ‘normale’ man als de combinatie van een ijverig, intelligent en vrij goed dier met een groot kind voor het oog van de vrouw verschijnt. Waarom zou iemand - zelfs Simone de Beauvoir - er een boek over schrijven?

De vrouw daarentegen! Wat doet zij eigenlijk, wat wil zij eigenlijk? Wat bedoelt haar beruchte listigheid (slechts schijnbaar als van de slang) en haar beroemde onschuld (slechts schijnbaar als van een duif)? Wij zullen op de geheimzinnigheid van de vrouw nog uitvoeriger terug komen en hier slechts opmerken, dat de algemeen verbreide mening - zowel onder mannen als onder vrouwen -, dat de man de vrouw niet kan kennen, op zichzelf reeds een onderdeel is van de problematiek van het vrouwelijk zijn en een aspect van het problematische van de vrouwelijke existentie.

Niet slechts in de publieke opinie, maar ook in de wetenschap wordt de mening verdedigd, dat de man de vrouw niet kennen kan en wel omdat men eigenlijk geen enkel mens kan doorzien. Natuurlijk is men het erover eens, dat alle constateerbare feiten omtrent het vrouwenleven door waarneming objectief kunnen worden vastgesteld en wetmatigheden of regelmatigheden door systematische onderzoekingen kunnen worden opgespoord. Meent men, dat hierin de gehele taak der wetenschap gelegen is, dan is er echter geen manlijke of vrouwelijke anthropologie en psychologie mogelijk, maar kan slechts feitenmateriaal verzameld worden. Inderdaad is een psychologisch onderzoek naar de sexe-verschillen, zoals dit door *Heymans* of *Terman and Miles* is verricht, schijnbaar niets anders dan een objectief vaststellen van feiten. Maar wie wat dieper ziet, ontdekt, dat het vaststellen van het feit, dat bijvoorbeeld de vrouw emotioneler of angstiger is, alleen mogelijk is in verband met de vraag, waarin eigenlijk het typisch vrouwelijke van de emoties en de kenmerkende angsten der vrouw bestaan. Een poging om zulk een vraag te beantwoorden kan echter slechts succes hebben vanuit een volledige kennis van de vrouwelijke aard.

Wetenschappelijke kennis van de vrouw betekent dus *inzicht* in

fundering, wezen en zin van de vrouwelijke eigenschappen, kennis van de wijze, waarop de vrouw voor zichzelf en in haar wereld met de andere mensen bestaat. Wat gekend moet worden is voor alles de vrouwelijke wereld en van daaruit de rangorde en bedoeling van de vrouwelijke waarderingsoordelen, de wijze van het beleven der algemeenste en elementairste toestanden, ervaringen, gebeurtenissen; van klimaat, comfort, gezondheid, de eigen lichamelijkheid. Het gaat om inzicht in de verhouding van de vrouw tot haar levenslot, geluk, leed, idealen en verwachtingen, het perspectief van verleden en toekomst. Bovenal gaat het om de zelf-opvatting en het zelf-bewustzijn en wel begrepen als het bewustzijn van het 'zich-bevinden', het 'te moede zijn', het doorleven van de eigen lichamelijkheid en de mogelijke betekenissen, die aan het lichaam gegeven kunnen worden. Het gaat om inzicht in de continuïteit van het bestaan als ontwerp en onderworpen-zijn, ook om het medeleven met het 'heimwee' (en naar welk 'Heim'), dat de vrouw vervult.

Het kennen van de vrouw op *deze* wijze, *verklaart* niet slechts de feiten in hun samenhang. Men kan geen feit constateren, niets waarnemen en evenmin een vraag stellen bij een enquête, zonder enig 'idee' te hebben van de *betekenis* van het feit, dat men constateert, waarneemt of waar men naar vraagt. Deze betekenis verkrijgt het echter eerst in de existentie, waar het zich in voordoet, De feiten verkrijgen dus eerst hun redelijkheid, d.i. hun wetenschappelijke waarde, door het inzicht in de idee der vrouwelijkheid, de wijze waarop dit aan het menselijk bestaan een bijzondere vorm geeft. Voor dit inzicht behoeft geen beroep gedaan te worden op het oordeel van de vrouw. Er is geen reden te onderstellen, dat een vrouw beter zichzelf kent, dan een 'ander', bijvoorbeeld een man haar kan kennen. Waarom zouden vrouwen elkaar zo goed begrijpen? Er zijn vaak mannen, die vrouwen doorzien en zelfs haar 'most illogical' 'grillen' kunnen verstaan. Het beste bewijs is wel, dat geen enkele psychiater of klinisch psycholoog meer 'moeite' heeft de innerlijkheid van vrouwelijke dan van manlijke

patiënten te kennen.[1] Het inzicht in een bepaalde existentievorm is altijd mogelijk in zoverre deze existentiewijze als mogelijkheid in onze eigen werkelijkheid gegeven is. Dit is de voorwaarde voor elke deelname, invoelen, mede-voelen, mede voltrekken van beslissingen en reacties, ook ten aanzien van 'andere' volkeren (en van dieren). Het criterium van de juistheid van een dergelijke kennis bijvoorbeeld der vrouw is - behalve de doorzichtigheid van de samenhang in het constateerbare feitenmateriaal - de verheldering van haar zelf-zijn in de wereld, haar existentie.

Man en vrouw kunnen elkaar wederkerig begrijpen door wat hun gemeenzaam is. Dit is behalve al het menselijke ook het specifiek manlijk en vrouwelijk *optreden*. Een man kan zeer goed iets doen als een vrouw en omgekeerd. Daarvoor behoeft men geen acteur te zijn - en evenmin een sterk feminiene man of masculiene vrouw. Maar ook al weigert het lichaam de uitvoeringswijze van een handeling, een gebaar of uitdrukkingsbeweging van de andere sexe over te nemen, dan kunnen wij dit toch in de verbeelding doen - echter slechts tot op zekere hoogte. Wie een jongleur drie verschillende voorwerpen ziet opwerpen en vangen in een opeenvolgend snel tempo, begrijpt dit, in zoverre hij de wijze van waarnemen en bewegen, van de rhythmische wisseling in het beschikken over het lichaam in de verbeelding mee voltrekken kan. Er zijn momenten in zulk een dynamisch verloop, die wij aanvankelijk onbegrijpelijk vinden, maar die toch door langdurige observatie onder wisselende omstandigheden en door verhelderende mededelingen steeds duidelijker worden. Op deze wijze kan men ook leren zelf te jongleren (in zoverre men er *aanleg* voor heeft; d.w.z. doen kan, wat men zou willen doen).

Passen wij deze ervaringen op ons probleem van het wederkerig begrijpen der sexen toe. Elk gedrag is natuurlijk eerst door een

1 Betreffende het theoretisch probleem van het psychologische kennen van de mens, zie de rede van DR D.J. VAN LENNEP *Gewogen - Bekeken - Ontmoet in het psychologisch onderzoek*; mijn *Kennen van de innerlijkheid* en de daarin geciteerde literatuur, vooral het belangrijke werk van L. BINSWANGER *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942.

bepaalde verhouding tot de wereld, een wijze van zich bevinden, door een bepaalde intentionaliteit en een beschikken over uitvoeringsmiddelen mogelijk. De ‘gewilligheid’ van het menselijk lichaam is groot. Een man kan elk vrouwelijk beroep leren en een vrouw elke manlijke bezigheid behalve die, welke de grootste spierkracht eisen en welke ook door de meeste mannen niet kunnen worden uitgevoerd.

Geldt dit echter evenzeer voor gebaren, mimiek, stembuiging, enz., die veel meer dan de handeling specifiek voor de sexe zijn? Meestal *wil* men dit alles niet overnemen, daar men verkiest ‘echt’ vrouwelijk of manlijk te doen. De ervaring leert echter, dat - wanneer deze wil aanwezig is (bijvoorbeeld bij sommige homosexuelen) - zeer goed het uitdrukkingskarakter van de andere sexe kan benaderd worden. De bestudering van de invloed van opvoeding en milieu op het uitdrukkingsleven leert de grote plasticiteit van de menselijke ‘natuur’. Er zijn feminiene en masculiene volkeren en historische perioden.

Een man kan dus zeker het vrouwelijke gedrag en het uitdrukkingskarakter van haar bewegingen en houdingen begrijpen. Maar kent men daardoor het eigenlijke van het vrouwelijk-zijn? Stellig niet, maar ook de vrouw kent dit niet. Er is echter één spheer, die wel aan de vrouw bekend is en niet aan de man. Dit betreft de bijzondere wijze van het doorleven der eigen lichamelijkheid op zichzelf en in verhouding tot de lichamelijkheid der andere sexe. Aan de verbeelding is hier een besliste grens gesteld. Evenmin als men zich verbeelden kan, wat kiespijn is, of hoe oesters smaken, evenmin kan men zich verbeelden, wat een vrouw tijdens de menstruatie, de zwangerschap of bij het zogen van haar kind lichamelijk voelt en hoe zij de sexuele relatie doorleeft. Het subjectief karakter van deze gewaarwordingen is echter van weinig belang voor ons probleem. Belangrijk is echter de analogie met de gewaarwordingen, die ieder mens in zijn eigen lichamelijkheid doorleven kan. Natuurlijk kan niemand weten, hoe ‘erge’ pijn een ander heeft of hoe hem ‘precies’ iets smaakt, maar de reacties en de mededelingen

brengen ons gelijksoortige pijnen en smaakgewaarwordingen in de herinnering. De ‘geheime’ lichaamsgewaarwordingen van de vrouw zijn niet meer en ook niet minder geheim, dan die van elk mens. Ieder heeft andere pijnen en andere lustgewaarwordingen. Het bewustzijn van deze gewaarwordingen op zichzelf is ‘simple vécu’, vrij van intentionaliteit, zinloos, een existentie-modus van het bewustzijn, een wijze, waarop het bewustzijn lichamelijk bestaat. Voor al deze lichaamsgewaarwordingen geldt, wat Sartre over de zuiver doorleefde pijn, de ‘douleur pure’ schreef, die van de, door deze gewaarwording heen, ontworpen ‘objet-douleur’ wel moet worden onderscheiden. Elke lichaamsgewaarwording is als de pijn ‘de l'espèce des indéfinissables et des indescriptibles qui sont ce qu'ils sont’.[1] De wijze, waarop vele vrouwen echter over hun lichamelijke toestand, pijnen, vermoeidheidsgevoelens enz. spreken, heeft er belangrijk toe bijgedragen, dat de man haar als ondoorgrondelijk, als een ‘vreemd’ wezen beschouwt, dat met omzichtigheid moet worden behandeld. Maar juist dit is, althans dikwijls, de bedoeling van deze mededelingen.

Wanneer wij over de vrouw spreken, denken wij meestal aan de vrouwen ‘om ons heen’. Een onderzoek naar het vrouwelijk-zijn moet zich van dit eenzijdige gezichtspunt bevrijden. Men zal het oog moeten richten zowel naar de hard werkende boerenvrouw in haar hoekige zwijgende eenvoud als naar de niets uitvoerende ‘plumed serpent’, naar de burgervrouw in onze steden en naar de vrouw in primitieve culturele omstandigheden. Uit de omvangrijke theoretische en practische problematiek zal een keuze moeten worden gedaan, indien men uitsluitend een phaenomenologie van het vrouwelijk zijn beoogt. Toch zal het nodig zijn herhaaldelijk ons met de détails van de vrouwelijke wereld in te laten en dus met het ontwerp van de vrouwelijke existentie. En ook daarbij doet zich de vraag voor, of de man hiertoe in staat is. Voor een deel hebben wij deze vraag reeds in bevestigende zin beantwoord. Maar zoals voor een goed inzicht in een primitieve bestaanswijze

1 *L' Être et le Néant*, Paris (N.R.F.) 1943, p. 398.

of in het kinderleven het noodzakelijk is de primitieve mens of het kind over zijn eigen bestaan te laten vertellen, zo zijn wij verplicht vóór alles te luisteren, naar wat de vrouw over zichzelf te zeggen heeft. Daarom zijn wij dankbaar voor wat vele vrouwen over hun eigen bestaan en het vrouwelijk zijn in het algemeen schreven, al geldt zeker niet voor alle vrouwen, wat Simone de Beauvoir over haar sexegenoten opmerkt: ‘Cependant nous connaissons plus intimement que les hommes le monde féminin parce que nous y avons nos racines; nous saisissons plus immédiatement ce que signifie pour un être humain le fait d'être féminin; et nous soucions davantage de le savoir.’

II
Intuitief begrip van het wezen der vrouw

> M. DE ROANNEZ *disait: 'Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite.' Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque*.
> PASCAL[1]

WIJ zagen reeds, hoe de wetenschappelijke bezinning op het vrouwelijke zijn niet achteloos voorbij mag gaan aan het waarheidsgehalte van de uitspraken der dichters en schrijvers, aan de wijsheid die vanuit het godsdienstig bewustzijn de eeuwen door tot ons gekomen is, en aan het spontane getuigenis van het gemoedsleven. Dit alles laat zich samenvatten als het intuïtief begrip van het wezen der vrouw, welk begrip de onmiddellijkheid der ervaring samenvat en wel zonder enige reflexie, critiek of analyse, zonder te vragen, of deze ervaring toevallig of essentieel is. Daarom leveren de uitspraken over de vrouw ons de veelheid der mogelijke subjectieve ervaringen en is hun onderlinge tegenstrijdigheid een overtuigende demonstratie van de onjuistheid der gedachte aan een onveranderlijk, eeuwig en absoluut vrouwelijke wezensaard, die kennelijk aan het bestaan van de vrouw in de wereld zou voorafgaan en dit bestaan bepaalt of behoort te bepalen.

Het is natuurlijk volstrekt onmogelijk alles te verzamelen, wat er alzo over de vrouw is gezegd. 'Sur les femmes on pourrait dire tout ce qu'on voudra; tout sera également vrai' (*Jules Lemaître*). In mythen, sprookjes en sagen weerspiegelt zich het zo uiterst wisselvallige intuïtieve begrip van de vrouwelijke aard vrijwel op dezelfde wijze als in de woorden van wijsgeren en schrijvers uit de oudheid en uit later tijd. Sibylle, muze, of profetes kan de vrouw zijn; zij kan blijkbaar even gemakkelijk verleiding en noodlot als

1 *Pensées*, Fr. 276.

verlossing en wijsheid betekenen, het leven verheffen en veredelen of het bedreigen en vernederen. De vrouw wordt even beslist voor trouw als ontrouw verklaard, een levende leugen of zuiverste waarachtigheid genoemd; zij verschijnt als duister gecompliceerd of volmaakt eenvoudig, schaamteloos of kuis, volgzaam of ontembaar, enz. enz.

Luisteren wij naar het gepraat om ons heen, dan blijkt dit een even variabel beeld van de vrouw te ontwerpen. Er is geen schooljongen en geen leraar, geen werkman en geen vorst, geen man en geen vrouw, die zich niet zo nu en dan geroepen voelt te zeggen: '*de* vrouw is eigenlijk . . .' Meestal is deze generaliserende uitspraak niets anders dan een affectief gekleurde visie, die op een toevallige persoonlijk treffende ervaring berust. Er is dan ook veel waarheid in wat *J.S. Mill*[1] eens schreef: 'One can, to an almost laughable degree, infer what a man's wife is like, from his opinions about women in general.' Ook de literatuur blijft vol van deze subjectieve oordelen en het feit, dat populaire weekbladen in de vorm van al of niet geïllustreerde grappen of in korte aphorismen over 'de vrouwen' met zachte humor of bijtend sarcasme spreken, bewijst, hóe eigenlijk de publieke opinie is en wat men graag hoort herhalen. Toch is het niet de leidende functie van de mannen, die voor deze opinie uitsluitend verantwoordelijk is en evenmin wordt zij volledig bepaald door de historisch gegroeide traditionele opvattingen. Er moet in de objectieve situatie van het vrouwenbestaan in onze cultuurgeschiedenis een reden aanwezig zijn voor de eindeloze negatieve oordelen over de boze schoonmoeder, de snibbige schooljuffrouw, de gevaarlijke secretaresse, de klagende huisvrouw, de schoonmaakwoede, de make-up en de mode, enz. Deze oordelen treft men reeds ten dele in de oudste literaire geschriften van onze beschaving aan. Men kan wel zeggen, dat het ongunstig oordeel over de vrouw bijna altijd de overhand had en heeft. Zelfs indien alleen maar een zogenaamd feit wordt geconstateerd, wordt dit gemakkelijk in een negatieve zin beoordeeld en zo is het begrijpe-

1 *The Subjection of Women*, 1869.

lijk, dat *Aristoteles* niet slechts de passiviteit van de vrouw constateert, maar haar daarom juist minderwaardig, defect acht. En Plato, die de goden dankt, dat hij niet als slaaf en niet als vrouw geschapen is, zegt in het vijfde boek van zijn *Politeia* niet veel goeds over het 'andere' geslacht en in zijn *Timaios*: 'van hen, die als man worden geboren, veranderen zij, die laf waren en hun leven in onrechtvaardigheid doorbrachten, zich naar alle waarschijnlijkheid bij hun tweede geboorte in vrouwen'.

Het is overduidelijk, dat deze en vele andere citaten - men denke aan *Virgilius* 'varium et mutabile semper femina' - niet veel meer bewijzen, dan dat het vrouwenbestaan meestal in een dusdanige vorm verscheen, dat bepaalde ongunstige menselijke gedragingen werden uitgelokt. Bovendien wil elke schrijver gaarne 'geestig' zijn en dit betekent meestal spotten, verdacht maken of overdrijven. Er is echter een diepere grond voor het negatief oordeel van de man over de vrouw en dit is gemakkelijk te doorzien. De macht, die de vrouw op de man uitoefent, zal hij doorgaans als onweerstaanbaar en dus als een vernedering van zijn menselijke waardigheid, want als de opheffing van zijn vrijheid, doorleven. Daarom is het begrijpelijk, dat de boze vrouw, die deze macht misbruikt, als het meest afzichtelijke duivelse wezen wordt voorgesteld. In elke tijd wordt dan ook het woord van *Homerus* herhaald: 'geen gemener duivelse geest dan een vrouw, wier hart tot het boze neigt'.

Het is moeilijk om enigszins juist het intuïtief begrip van het wezen der vrouw, zoals het in de eerste eeuwen van het Christendom zich vormde en vanuit de geschriften uit die tijd zich tot in onze tijd handhaafde, weer te geven. In ieder geval is het ontoelaatbaar de geringschatting van de vrouw als kenmerkend voor de christelijke traditie te beschouwen, zoals *Simone de Beauvoir* dit doet. Reeds in het Oude Testament wordt de goede vrouw geëerd en het morgengebed der Joden, waarin zij God danken geen vrouw te zijn, komt er niet in voor. De betekenis aan Eva toegekend bij het ontstaan van het leed des mensen in hun werelds bestaan is van geheel

andere orde dan die, welke in de legende van Pandora is vervat. Evenzo is het ontoelaatbaar in de woorden van St. Paulus, waarin de verhouding van man en vrouw met die van Christus en de Kerk vergeleken wordt, een uiting te zien van 'la tradition juive, farouchement antiféministe', hoe zeer het waar moge zijn, dat deze tekst daarvoor tot nu toe wordt misbruikt. Hoe geheel anders de gedachte van de apostel verstaan *kan* worden, toont ons *Kierkegaard*. De vrouw heeft een aangeboren talent, een absolute virtuositeit 'der Endlichkeit einen Sinn abzugewinnen' . . . 'Und die Schrift hat recht: sofern das Weib dem Mann die Endlichkeit gibt, ist sie stärker als er, ist sie seine Zuflucht. Mir ist es eine Freude, die Bedeutung des Weibes so zu verstehen; sie wird mir dann zum Symbol der Gemeinde' . . . 'Für die Gemeinde, deren der Geist bedarf, um in der Endlichkeit heimisch zu werden, gibt es in der Tat kein schöneres Symbol als ein Weib.'[1]

De gedachten van Kierkegaard over de vrouw zijn echter wel zeer uitzonderlijk en als hij schrijft . . . 'von hundert Männern die sich in der Welt verlaufen, werden neunundneunzig durch das Weib gerettet, einer dutch eine unmittelbare göttliche Gnade',[2] is dit geheel anders bedoeld, dan wanneer de christelijke traditie de Gezegendste aller Vrouwen de 'Deur van de Hemel' noemt. In ieder geval is het intuïtief begrip van de vrouw ook in de christelijke beschaving meer gevormd door de concrete verschijningswijzen van het vrouwelijk bestaan, dan door de *mogelijkheden*, die het vrouwelijk-zijn in zich heeft. Ongetwijfeld hebben de troubadours evenals sommige dichters en philosophen der romantiek de verering van de Moeder Gods verwereldlijkt en vinden wij o.a. in *Claudel* de moderne dichter van de verlossende macht, die de vrouw bezit. Wij beluisteren daarin wel een heel ander geluid, dan Simone de Beauvoir bij de Kerkvaders meent op te merken. Het blijkt echter dat de door haar geciteerde teksten niet alle juist zijn weergegeven, en voor een deel afkomstig zijn uit andere bronnen dan

1 *Entweder Oder* (überschrt, von Christoph. Schrumpf), Leipzig 1939, p. 422 ff.
2 ibid. p. 291.

de door haar genoemde schrijvers. *Tertullianus* schreef: ‘Ieder van u zou in rouwkleren moeten lopen en met verwaarloosd uiterlijk . . . Nog leeft Gods oordeel over uw sexe in deze tijd voort; zo kan het niet anders of ook uw schuld leeft voort. Gij zijt de poort die de duivel toegang gaf, . . . gij zijgt het ook, die hem hebt overreed, die de duivel niet vermocht aan te vallen . . . Tengevolge van uw schuld moest de Zoon Gods sterven.’[1] Het citaat van *St. Ambrosius*: ‘Adam a été conduit au péché par Eve et non Eve par Adam. Celui que la femme a conduit au péché, il est juste qu'elle le reçoive comme souverain’, ligt wel in de patristische traditie, maar is in deze vorm zeer waarschijnlijk aan een andere bron ontleend. Hetzelfde geldt voor de wel zeer onvriendelijke woorden van *St. Joannes Chrysostomos*, die Simone de Beauvoir met nadruk vermeldt (‘En toutes les bêtes sauvages il ne s'en trouve pas de plus nuisante que la femme’).[2] De door Simone de Beauvoir geciteerde woorden van *St. Augustinus*: ‘La femme est une beste, qui n'est ni ferme ni estable’, zijn zeker niet van deze schrijver afkomstig. In de zestiende eeuw schijnt deze tekst nog gebruikt te zijn om de gehuwde vrouw onder voogdij te houden.

Het is ongetwijfeld juist, dat het Christendom met de sacramentele waardigheid van het huwelijk en de eerbied voor de moeder ook het evangelisch mededogen met *alle* lijdenden en onderdrukten, dus ook met de vrouwen, heeft verkondigd. Daardoor is de sociale positie van de vrouw verbeterd en heeft zich ook het intuïtief begrip van het vrouwelijk-zijn gewijzigd, maar nog altijd spoken de geciteerde denkbeelden in gewijzigde gedaante in ons denken rond

1 *De cultu feminarum*, I, 1.

2 Vgl. de zeker wel van Joannes Chrysostomos afkomstige uitspraak: ‘De liefde derhalve is een aangelegenheid der mannen, de verdraagzaamheid een aangelegenheid der vrouwen . . . God heeft haar daarom aan u (de mannen) onderdanig gemaakt opdat zij des te meer zou worden bemind. Daarom heeft Hij u, vrouw, met liefde bedacht, opdat gij de onderworpenheid gemakkelijker zoudt verdragen. Onderwerp u onbevreesd; want onderworpenheid jegens hem die ons liefheeft, is met geen moeiten verbonden. Bewijs onbevreesd aan uw vrouw alle liefde. Want zij beloont het u door volgzaamheid. Gij bezit de heerschappij welke u van nature noodzakelijkerwijze toekomt; bezit dan ook de band die de vrucht is van de liefde’ (*Comm. in Col.* 10). Hieruit blijkt wel dat de auteur de mening aanhangt dat de vrouw volledig aan de man onderworpen behoort te zijn.

en dit niet, omdat men deze uitspraken direct of indirect kent en hun gezag aanvaardt, maar omdat de ervaringen betreffende de vrouw de eeuwen door, op grond van de stabiliteit van de sociale structuur en van de verhouding der sexen, een zelfde algemeen type behielden.

Het is zelfs opvallend, dat deze sociale structuur in beginsel zo weinig verschilt van andere cultuurgebieden, dat men daar vaak dezelfde uitspraken over de vrouw aantreft. Als voorbeeld mogen enkele islamietische visies op de vrouw worden vermeld.[1] Vooreerst enkele spreekwoorden, die in onze 'christelijke' oren niet al te vreemd klinken: 'Vrouwen zijn de gesel van Satan'; 'Vertrouw noch koning, noch paard noch een vrouw'; 'Gehoorzaamheid aan een vrouw zal men later berouwen'. Men vergelijke *Vondels* verzuchting: 'Een vrouw is duizend mannen t'ergh'.[2] Evenals het Christendom, verkondigt de Koran, dat de vrouw een ziel heeft, die in een directe verhouding tot God staat, en overeenkomstig de spreuken van Salomo is het gezegde, dat de traditie aan Muhammad toeschrijft: 'De wereld en alle dingen in de wereld zijn waardevol, maar meer waardevol dan alles is een deugdzame vrouw'. Maar al is de leer van de Islam in menig opzicht welwillend tegenover de vrouw, de Islampractijk heeft aan de vrouw zeker niet de plaats gegeven, die de stichter bedoelde. Het is stellig een schandvlek op het bestaande systeem, dat de vrouw zo laag geschat is en het oude heidendom van Arabië tenslotte toch weer zulk een grote invloed kon uitoefenen. De schuld daarvan ligt niet bij de profeet; ze ligt in de gebruiken van de voor-islamietische tijd, die bleven doorwerken. Muhammad beschouwde vrouwen als aantrekkelijke wezens, waarvan de duivel echter bekoringen maakte voor de gelovigen. De vrouwen zijn even ornamenteel als huisraad, aardig speeltuig, maar moeilijk te temmen. Dat een vrouw de raadgeefster en metgezellin van de man kon zijn, schijnt niet bij Muhammad

1 De volgende gegevens werden mij welwillend verstrekt door Dr Houben S.J. te Maastricht.
2 Of die van Victor Hugo: 'Une femme est un diable très perfectionné.'

te zijn opgekomen. De eerste vrouw, die hij had, omgaf hij echter met achting; toch schijnt deze houding niet zijn gedrag jegens andere vrouwen te hebben beïnvloed. Zeker is echter, dat hij de positie van de vrouw zeer verbeterde en wel in vele punten: hij beperkte het aantal wettige vrouwen tot vier, verbood ten strengste alle incest, dwong de mannen hun gescheiden vrouwen gedurende de proeftijd van 4 maanden te onderhouden, eiste 4 getuigen om een aanklacht van echtbreuk van kracht te doen zijn.

Er is stof genoeg voor uitgebreide beschouwingen over het bestaan en de beoordeling van de vrouw in de oosterse godsdiensten en bij de primitieve volkeren, maar wij willen ons thans tot de belangrijkste denkbeelden wenden, die in de westerse cultuur intuïtief ontstonden en in de samenleving tot uitdrukking zijn gebracht.[1] In hoofdzaak kan men daarbij enkele algemene tendenzen onderscheiden, en wel:

a. het vooropstellen van de ondoorgrondelijkheid van de vrouw;
b. een onderschatting en zelfs verachting van de vrouw;
c. een overschatting en verering van de vrouw;
d. de rationele schematisering der ‘feministen’;
e. de min of meer humanistische mening, dat de vrouw niet een hogere of lagere, maar een *andere* waarde heeft dan de man en dat vele opvallende verschillen der sexen door de sociale omstandigheden zijn ontstaan.

Het is opvallend, dat het vooropstellen van de vrouwelijke ondoorgrondelijkheid vooral bij dichters te vinden is. Zij doorleven blijkbaar de vrouw op de wijze van *Shakespeare*: ‘Who is't can read a woman’. Het zou interessant zijn de dichterlijke visie op de vrouw nader te analyseren. Zij heeft zeker een ander uitgangspunt dan de

1 Het zou zeer belangrijk zijn nauwkeurig de verschijningswijze en het bestaan van de vrouw, de structuur van haar wereld en de aesthetisch-ethische waarderingen van het vrouwelijk zijn in de loop der historie aan te wijzen. Voor een goed begrip van de thans bestaande verhoudingen is reeds een inzicht in die van de vorige eeuw verhelderend. Wij leren deze het beste uit de literatuur kennen, maar deze feitelijke historische gegevens kunnen hier niet besproken worden.

burgerlijke opvatting, die de uitdrukking is van de ergernis over het schijnbaar onberekenbare en onbegrijpelijke gedrag van de vrouw. Wat de dichter treft, is een phaenomenaal verborgen innerlijkheid, die naar een geheime verbinding met de gronden van het menselijke zijn, o.a. met liefde, lijden en dood schijnt te verwijzen.[1] Bovendien kent de dichter de vrouw als de inspirerende muze en als een belofte, die nooit vervuld wordt. Juist de ondoorgrondelijkheid is de expressieve betekenis van een nooit te overbruggen afstand en het teken van de onmogelijkheid de vrouw volledig te bezitten, haar dus als iets van de wereld, die men begrijpend in zijn greep heeft, aan te treffen. In het sonnet van Shakespeare:

When my love swears that she is made of truth
I do believe her, though I know she lies

resonneert de ontdekking dezer ondoorgrondelijkheid en het transcenderen van het verstandelijk oordeel naar een geloof, dat met de liefde identiek is en boven het begripsmatige uitreikt.

Wij zullen over de geheimzinnige innerlijkheid van de vrouw uitvoeriger spreken en thans volstaan met erop te wijzen, dat in de aesthetisch-romantische aanschouwing de gehele natuur en vooral de levende het kenmerk der ondoorgrondelijkheid bezit en dat zelfs haar kenbare wetmatigheid als de openbaring van een 'geheimes Gesetz' (*Goethe*) wordt verstaan. Daar nu de vrouw reeds in haar lichamelijkheid de tekenen draagt van haar innige, onpersoonlijke, onvrijwillige verbinding met de natuur en in haar - zoals *Rilke* het formuleerde - 'unmittelbarer, fruchtbarer und vertrauensvoller das Leben verweilt und wohnt',[2] is het begrijpelijk, dat de kunstzinnige mens de ondoorgrondelijkheid van de vrouw ervaart.

Als tweede algemeen terugkerende grondtendens, die zich in het

1 Dat ook de vrouw hiervan iets vermoeden kan, toont o.a. een heftig woord van George Sand: 'O femme! femme! tu es un abîme, un mystère et celui qui croit te connaître est trois fois insensé!'

2 *Briefe an einen jungen Dichter*.

intuïtief begrip van de vrouw openbaart, noemden wij de geringschatting en zelfs de verachting van het ‘zwakke geslacht’. Het is niet te verwonderen, dat vooral onder de philosophen - en onder hen, die er voor willen doorgaan - er velen zijn, die een weinig hoge dunk van de vrouw hebben. De verering van het redelijke, de bewondering van intellectuele begaafdheid en van een zedelijke orde, die zoveel mogelijk bevrijd is van subjectieve waarderingen, zullen hiertoe hebben bijgedragen. Maar ook de geringe belangstelling voor het concrete, dat gaarne het toevallige wordt genoemd, heeft menig wijsgeer van het leven vervreemd en daarmede van het menselijke bestaan in zoverre dit in zijn levende bezielde lichamelijkheid aangetroffen wordt, er zich in verwikkelt en er zin aan geeft. De ‘echte’ wijsgeer interesseert zich voor het absolute, het Zijn als zodanig, het bewustzijn, het kennen, de Werkelijkheid, de Waarheid, Goedheid en Schoonheid, en zo verbaast het ons niet in de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* van de grote *Immanuel Kant* de volgende uitspraken over de vrouw te lezen, die in geen enkel opzicht van het banaalste burger-oordeel verschillen: ‘Intellektuell ist die Frau weniger begabt’; zedelijk zijn de vrouwen minderwaardig, want zij wensen, dat de man ‘ihren Reizen huldigt’. Bovendien zijn zij ijdel en de eigenlijke betekenis van de mode is niet de goede smaak, maar de ijdele pronkzucht. ‘Der Mann hat Geschmack für sich, die Frau macht sich zum Gegenstand des Geschmacks für jedermann.’ - ‘Der Mann ist eifersüchtig, wenn er liebt; die Frau auch ohne dass sie liebt; weil so viel Liebhaber, als von anderen Frauen gewonnen werden, doch ihrem Kreise der Anbeter verloren sind.’[1] In het hoofdstuk over de phantasie lezen wij naar aanleiding van het gebruik van alcoholische dranken: ‘Weiber, Geistliche und Juden betrinken gewöhnlich sich nicht, wenigstens vermeiden sie sorgfältig allen Schein davon, weil sie bürgerlich schwach sind und Zurückhaltung nötig haben (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird). Denn ihr äusserer Wert

1 Ausgabe von Dr R. Schmidt. Reclam 1942, p. 277.

beruht bloss auf dem *Glauben* anderer an ihre Keuschheit, Frömmigkeit und separatistische Gesetzlichkeit.'[1]

Ongetwijfeld heeft Kant ook wel goede eigenschappen bij de vrouw ontdekt, haar geduld, spaarzaamheid, enz., maar hij ziet niets meer dan de meest eenvoudige vrouwenverachter zonder wijsgerige vorming opmerkt. Wanneer Kant zo oordeelt, wat kan men dan van de andere wijsgeren verwachten? De meesten zwijgen over het verschil der sexen. Algemeen bekend is echter de heftige affectieve wijze, waarop *Schopenhauer* de minderwaardigheid van de vrouw heeft trachten te beschrijven en te verklaren. Hij is het geweest, die de vrouwen 'sexus sequior', het in elk opzicht achterlijke 'tweede geslacht' noemde, welks gebreken men ontzien, maar niet vereren moet. De 'Weiberveneration' noemt hij de 'höchste Blüte christlich-germanischer Dummheit', welke er alleen toe geleid heeft om de vrouwen 'so arrogant und rücksichtslos zu machen, dass man bisweilen an die heiligen Affen in Benares erinnert wird, welche, im Bewusstsein ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit sich alles und jedes erlaubt haben'. - Het 'Damen-Unwesen' in Europa behoort te verdwijnen en er moeten alleen huisvrouwen bestaan en meisjes, die het willen worden.

In zijn *Metaphysik des Geschlechtsliebe* heeft Schopenhauer uiteengezet, dat de vrouw niets anders dan een lokmiddel van de natuur is, dat als meisje door haar schoonheid de man 'vangt', na twee kinderen meestal haar schoonheid verliest, waarschijnlijk om dezelfde reden als waarom de mierenkoningin na de paring de vleugels verliest, die voor de verzorging van het broedsel geen nut hebben. Men kan hier niet meer van een intuïtief begrip over het vrouwelijk zijn spreken; wat Schopenhauer ontwikkelt is een theorie van de sexuele differentiatie in de dierenwereld en van haar betekenis in het menselijk bestaan. Zijn beschouwingen hebben hun invloed uitgeoefend in de negentiende eeuw, in verband met de poging, onder invloed van de naturalistische anthropologie, het menselijke uit de lagere natuur te verklaren. Exemplarisch is hiervoor het

1 ibid. p. 86.

werk van *Weininger*,[1] waarvan hier een enkele zin moge geciteerd worden: 'Das Weib ist weder tiefsinnig noch hochsinnig, weder scharfsinnig noch geradsinnig, es ist vielmehr von alledem gerade das Gegenteil: es ist, soweit wir bisher sehen, überhaupt nicht sinnig: es ist als Ganzes Un-sinn, unsinnig'. Wanneer men bedenkt, dat van dit boek van de 23-jarige auteur in tien jaar vijfentwintig herdrukken verschenen en dat het in vrijwel alle Europese talen werd gepubliceerd, dan bewijst dit wel, hoezeer de geringschatting van de vrouw - men kan zelfs spreken van verachting en haat - de meest verbreide spontane mening is, die zich op (schijn-)wetenschappelijke gronden tracht te rechtvaardigen.[2]

De man herhaalt nog steeds gemakkelijk het internationaal afgezaagde 'Cherchez la femme'[3] en bedoelt daarmede, dat de vrouw de oorzaak van de moeilijkheden is, waarin hij zelf verwikkeld raakte en van alle ondeugden, die hij in zich zelf aantreft. Hoe hardnekkig dit begrip van de vrouw moge zijn, toch is er - althans in ons land - een belangrijke verschuiving in de publieke opinie waarneembaar. Zo heeft voor ons de volgende bloemlezing van geringschattende oordelen meer een historische betekenis, dan dat zij een levendige weerklank zal vinden. Wij geven enige der bekende spontane uitspraken, zoals zij hun weg in de literatuur vonden, zonder commentaar, welke bovendien meer betrekking zou hebben op de psychologie van de auteur, dan op die van de vrouw. Dit geldt reeds voor *Nietzsche*'s veel geciteerde woord: de vrouw is 'de tweede misgreep van God' evenals voor *Milton*'s: de vrouw is 'een schoon gebrek'. Merkwaardig zijn overigens de vele misprijzende gezegden van Engelse oorsprong; bijvoorbeeld 'Women were liars since the world began' (*Masefield*); 'No is no negative in the woman's mouth' (*Sir Philip Sidney*); 'I expect that woman will

1 *Geschlecht und Charakter*. 25. Aufl. 1923.

2 b.v. MÖBIUS: *Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes* 1908; ook uit het boek van LOMBROSO en FERRERO (*Das Weib als Verbrecherin und Prostituierte*, 1894) worden motieven aangevoerd.

3 Oorspronkelijk van ALEXANDER DUMAS (*les Mohicans de Paris*), maar reeds JUVENALIS schreef: 'nulla fere causa est, in qua non femina litem moverit.'

be the last thing civilised by man' (*Meredith*), en: 'Every woman should marry - and no man' (*Disraeli*). Welke sociaal-psychologische gronden deze uitspraken wakker riepen en deden resonneren, laat zich wel vermoeden. In ieder geval schrijft *Richard Curle* in 1947 nog, min of meer overeenkomstig de 'plumed serpent' van *D.H. Lawrence*: 'Women have an unpleasant habit of playing up their sex in order to justify behaviour that is not really excusable'.[1] Typerend is ook, wat *Dr Johnson* schreef - wellicht namens alle Johnsons en Smiths - 'nature has given women so much power that the law has very wisely given them little'. Overeenkomstig deze Engelse denkbeelden is de acte van verkoop van een gehuwde vrouw uit een 'workhouse' in Surrey in het jaar 1815, vermeld door *Viola Klein*; zij bericht ons, dat *R.W. Emerson* in 1856 in zijn *English Traits* schrijft: 'The right of the husband to sell his wife has been retained down to our times'. De 'sex disqualification (removal) act' werd door de regering in 1919 aangenomen, maar gelijke betaling werd nog in 1944 geweigerd.[3] Inderdaad heeft *G. W. Curtis* gelijk: 'The test of civilization is the estimate of woman'.

Minder frequent zijn in de Franse literatuur, althans de moderne, de positief misprijzende oordelen over de vrouw. Zelfs Simone de Beauvoir kon slechts *de Montherlant* als een uitgesproken Franse antifeminist behandelen. Daartegenover staat *Stendhal* ('le romanesque du vrai'), *Breton* ('ou la poésie') en *Claudel* ('et la servante de Dieu'). Stellig is ook in Frankrijk het begrip van de vrouw mede door de dominerende positie van de man bepaald, maar dit sluit noch een fijnere observatie, noch een liefdevollere houding en een zuiverder gevoel voor verhoudingen uit. 'On ne peut parler des femmes avec une juste modération; on en dit toujours trop ou trop peu', leert *Dufresny*. Stellig zal men ook in de Franse letterkunde ongunstige beoordelingen van de vrouw kunnen opsporen,

1 *Women*. London 1947. p. 149.
3 VIOLA KLEIN. l.c. p. 28.

maar dan toch meestal gematigd door een zekere welwillende humor. *La Rochefoucauld* leeft nog in de Franse geest en het had ook nu gezegd kunnen worden: ‘L'honnêteté des femmes est souvent l'amour de leur réputation et de leur repos’; ‘La plupart des honnêtes femmes sont des trésors cachés qui ne sont en sûreté que parce qu'on ne les cherche pas’. Of ‘La plupart des femmes se rendent plutôt par faiblesse que par passion’.

De eigenlijke vrouwenverering werd het sterkst uitgedrukt in de Duitse romantiek, die tot in onze tijd haar invloed doet gelden.[1] Natuurlijk heeft deze verheerlijking van de vrouw ook andere bronnen. Zo wijst *Kampmann* erop, hoe bijvoorbeeld *Bergmann*,[2] in navolging van *Bölsche* vanuit biologische en zoölogische praemissen tot psychologische, sociologische en zelfs metaphysische en theologische gevolgtrekkingen komt. Men kan deze kort samenvatten in de stelling: de man is minderwaardig, ‘Beigeschlecht’ - als de dar in de bijenstaat - en bovendien de oorzaak van alle misdaad, verwarring en sociale ellende. De vrouw is altruïstisch - hetgeen overigens ook de mening van *Gina Lombroso* en vele anderen is - de sociale ‘Urgeist’, zij is goed, brengt genezing en redding. Voor ons allen, zo meent Bergmann, geldt: ‘Das Heimverlangen unsrer

1 De hoge waardering voor de vrouw vindt men in talrijke uitspraken van VON HUMBOLDT, GOETHE, SCHILLER, e.a. In het bijzonder wordt daarbij de nadruk gelegd op de zedelijke waarde van het vrouwelijk karakter b.v. in het woord van VON HUMBOLDT: ‘Um das weibliche Geschlecht von seiner eigentümlichsten Seite zu sehen, muss man von dem *moralischen* Charakter ausgehen. Wie bei den Männern der Geist, so ist bei den Frauen die Gesinnung am meisten rege unt tätig.’ (*Plan einer vergleichenden Anthropologie*, Werke 1, p. 406). In de (niet-gepubliceerde) scriptie van DRA J. KUNZE (*De psychologische opvatting betreffende de relatie der sexen in de Duitse Romantiek*) zijn vele uitspraken critisch besproken. Belangrijk is het, dat Goethe de idealisering van de vrouw in haar volwaardige menselijkheid zocht en zeer terecht merkt Dra Kunze dan ook op, dat uit de *Iphigenie* blijkt, dat Goethe het als een zwakheid beschouwde ‘wanneer de vrouw zich te zelfgenoegzaam opsloot in haar vrouwelijkheid, te veel zich overgaf aan haar gevoelens, te weinig actief gericht was op haar omgeving.’ ‘Das Ewig-Weibliche’ was voor Goethe niet het geslachtelijke, ook niet de vrouw, min of meer misvormd door de haar opgedrongen maatschappelijke positie, en door haar eigen passiviteit. Veeleer zag hij daarin een eeuwige idee, een vorm, waarin, evenals in het manlijke, de geest zich kan uitdrukken. - Dat ook de Franse romantiek zich niet onbetuigd liet, blijkt uit het volgende citaat van LAMARTINE: *Femmes, anges mortels, création divine, Seul rayon dont la vie un moment s'illumine*.

2 ERNST BERGMANN *Erkenntnisgeist und Muttergeist*, Breslau 1933.

Seele ins göttliche Ur ist Mutterschosssehnsucht'. Men zou zeggen, dat een volgeling van *Freud* aan het woord was.

Het zijn echter vooral de woorden van *Schiller*, die bewaard werden als de beste uitdrukking van het intuïtief begrip, dat de vrouw het beste van het menselijke representeert, bewaart, voortbrengt en aanbiedt. Het meest bekend zijn wel de versregels uit *Würde der Frauen*:

> *Ehret die Frauen! Sie flechten und weben*
> *Himmlische Rosen in's irdische Leben.*
> *Flechten der Liebe beglückendes Band*
> *Und in der Grazie züchtigem Schleier*
> *Nähren sie wachsam das ewige Feuer*
> *Schöner Gefühle mit heiliger Hand.*

Misschien is de idee van dit gedicht wel tot in Amerika doorgedrongen, waar het motto van een vrouwenclub luidt: 'Men are God's trees, women are his flowers'. Nog dichter staat bij Schiller's verering van de vrouw het woord van *Ernest Renan*: 'La femme nous remet en communication avec l'éternelle source ou Dieu se mire'. Deze bron welt uit de aarde op en spiegelt niet slechts de hoogste geestelijke werkelijkheid, de persoon geworden belangeloze liefde, maar in de vrouw zou deze liefde vruchtbaar worden en in menselijke gedaante worden ontmoet. De verering van de vrouw berust dan ook voor het grootste deel op de mening, dat zij van nature een inniger band met de zuivere liefde bezit dan de man. Op de meest uiteenlopende wijzen werd deze gedachte uitgedrukt. *Mad.e de Rémusat* oordeelt over haar sexegenoten: 'pour obtenir d'elles une action quelle qu'elle soit, il faut presque toujours les convier au bonheur d'un autre'.[1] Van gelijke strekking is het oordeel van *Gertrud von le Fort*: 'Wo immer die Frau zu tiefst sie selbst ist, da ist sie nicht sie selbst, sondern hingegeben'.[2] Deze overgave, in wezen de verbinding van liefde en offer, is de gewilligheid van het

1 *Essai sur l'éducation des femmes*. Paris 1841. p. 37; gecit. door HEYMANS, l.c. p. 235.
2 *Die ewige Frau*. München 1934. p. 18.

hart, dat dieper dan het verstand deelneemt aan de verborgenheid van het zijnde en daarom meer met de waarheid verbonden is. Wanneer dus Kampmann de vrouw 'das Genie der Liebe' noemt,[1] dan citeert hij daarbij terecht de fijngevoelige gedachte van *Theodor Haecker*: 'Amare heisst lieben, amare heisst bitter: amare amare, wer scheidet sie noch'.[2]

De verering van de vrouw, die zich hier uitspreekt, is natuurlijk de eerbied voor de hoogste menselijke mogelijkheden. Het verlangen om deze te verwerkelijken zou dan in de vrouw meer dan in de man levendig zijn, en dit verlangen is niet anders dan het verlangen naar zaligheid. Zelfs in het eenvoudige feit, dat de vrouw spoedig weent, ziet *Kampmann* het sprekende bewijs, dat zij zich als niet zalig doorleeft, maar het zou willen zijn, en hij voegt eraan toe: 'Ist auch in diesem Betracht das Weib das vollkommenere Wesen? Ich glaube schon mindestens ist es das menschlichere Wesen.'[3]

Van geheel andere orde is de feministische hoogschatting van de vrouw. Zij is in de eerste plaats reactief, al behoeft zij niet steeds in de uiterste overdrijving zich uit te spreken, zoals *Emerence M. Lemouche* deed, toen zij zeide: 'The lowest prostitute is yet better than the best of men'; normaler voor de visie der feministen is de ontboezeming van *Elisa Burt Gamble* (1893): 'The female among all the orders of life, man included, represents a higher stage of development than the male' en de mening van *Mabel Powers* (1914): 'The best man is to 49 per cent feminine, the best woman 49 per cent masculine'.

In haar overzicht van de geschiedenis van het vrouwenprobleem heeft Simone de Beauvoir ons met vele voorbeelden ervan overtuigd, dat reeds vanaf de vijftiende eeuw Franse vrouwen protesteerden tegen de sociale verhoudingen en wensten deel te nemen aan de culturele en politieke ontwikkeling van haar land. In de zestiende en zeventiende eeuw wordt de emancipatie van de vrouw

1 *Die Psych. des Frauenwesens*. Paderborn 1947. p. 183.
2 *Satire und Polemik*. Innsbruck 1922. p. 60.
3 l.c. p. 191.

door meerdere schrijvers krachtig bestreden of verdedigd. Belangrijk is het werk van *Poulain de la Barze*, die in 1673 zijn *De l'égalité des deux sexes* publiceerde, waarin de voortreffelijke opmerking voorkomt, die Simone de Beauvoir als motto van haar boek gekozen heeft: 'Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect car ils sont à la fois juge et partie'. Toch bleef ook in Frankrijk het intuïtief begrip van het wezen der vrouw tot op onze tijd vrijwel onveranderd en meent men overeenkomstig de traditionele opvatting, dat de vrouw van 'nature' bestemd is om als huisvrouw een functie te vervullen en in ieder geval aan de man moet gehoorzamen. De denkbeelden van *Rousseau*: 'Toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes'. - 'La femme est faite pour céder à l'homme et pour supporter ses injustices'[1]-, evenals die van *Balzac*: 'La destinée de la femme et sa seule gloire sont de faire battre le coeur des hommes'. - 'La femme mariée est une esclave qu'il faut savoir mettre sur un trône'[2] - worden door de conservatieve (en 'galante') Fransen nog steeds beaamd.

Deze opvattingen acht men echter niet in strijd met de mening, dat de vrouw niet een hogere of lagere, maar een andere waarde heeft dan de man en dat vele verschillen in gedrag en 'karakter' der sexen het gevolg zijn van opvoeding en sociale omstandigheden. Men blijft echter zozeer overtuigd van het verband tussen deze 'andere' waarde en een wezenlijk verschil tussen de sexen, dat men bij alle bereidwilligheid de vrouwen vriendelijk en humaan te bejegenen en haar bepaalde rechten en voorrechten toe te kennen, toch van mening is, dat de *fundamentele* positie in maatschappelijk opzicht onveranderd *moet* blijven. *Wat* echter als fundamenteel moet worden beschouwd, *in hoeverre* de vrouw iets *moet* doen of laten en *welk* gezag het recht heeft haar vrijheid te begrenzen, is nog steeds de omstreden kern van het vrouwenprobleem. Dit probleem kan echter door geen enkel intuïtief begrip van het wezen der vrouw worden opgelost.

1 Gecit. door Simone de Beauvoir l.c. I, p. 181.
2 *Physiologie du mariage*, gecit. door Simone de Beauvoir I, p. 188.

III
De vrouwelijke natuur

Inleiding

MEN spreekt in het dagelijks leven en in de wetenschap over de ‘karakter’-eigenschappen van iemand en bedoelt daarmede zijn ijver, naastenliefde, plichtsbetrachting, geestdrift, doorzettingsvermogen, betrouwbaarheid, stabiliteit, gevoeligheid enz., of het tegendeel van dit alles, zoals men ook de waardevolle en ongunstige kenmerken van een raspaard, een fruitboom of een erts kan opsommen. De begrippen, waarmede men een ding karakteriseert, hebben steeds betrekking op het direct waarneembare en het meer verborgene. Het eerste is de zichtbare gestalte, de eigenschappen van de oppervlakte en alles wat het ding op waarneembare wijze doet; met het verborgene bedoelt men, wat het ding zou kunnen doen, waartoe het in staat is - de vermogens (bijvoorbeeld ontplofbaarheid, groeikracht, intelligentie), verder de structuren, die eerst bij ontleding zichtbaar worden en de reacties, die het op verschillende inwerkingen en omstandigheden vertoont, en tenslotte de ‘krachten’ of de gronden, die het aanwezig zijn of het ontstaan der feitelijke eigenschappen begrijpelijk kunnen maken.

Wanneer men een mens op deze wijze beschouwt, onderzoekt, ontleedt en beschrijft, dan meent men zijn *aard* of zijn *natuur* te hebben vastgesteld. Zo kan men dus ook spreken over de vrouwelijke natuur en men doet dit in wetenschappelijke zin ten eerste door de vrouw biologisch te beschouwen in vergelijking met de vrouwelijke exemplaren van ‘andere’ diersoorten, ten tweede door haar specifieke lichamelijke kenmerken in tegenstelling tot die van de man vast te stellen, ten derde door een onderzoek naar de feitelijke psychologische eigenschappen van de vrouw en tenslotte door de oorzaak van

haar gedragingen te zoeken in de innerlijke grond van haar persoon, dus door haar '*karakteristieke* aard' vast te stellen, haar 'eigenlijke' natuur, zoals dit door de zogenaamde dieptepsychologie is beproefd. Wij zullen deze vier wetenschappelijke beschouwingswijzen van de vrouwelijke natuur volgen en beginnen met haar biologische grondslag.

1. De biologische grondslag

> SI *notre corps ne nous impose pas, comme il le fait à l'animal, des instincts définis dès la naissance, c'est lui du moins qui donne à notre vie la forme de la généralité et qui prolongu een dispositions stables nos actes personnels . . . Le corps est notre moyen général d'avoir un monde*.
> MERLEAU-PONTY[1]

INDIEN het juist is, dat het verschil tussen man en vrouw de gehele persoonlijkheid en de gehele existentie omvat en bemerkbaar is in alle functies en gedragingen, in temperament en neigingen, dan doet zich de vraag voor, waarom een dergelijke volledige tegenstelling der sexen juist bij de mens en niet bij het dier bestaat. Het is mogelijk, dat de scheiding en tegenstelling der geslachten bij de mens volstrekt niet 'der Gipfel der organischen Entwicklung' is, zoals *Goethe* meende, en dat de 'Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender oder dort endender Unterschied' waarover *Feuerbach* spreekt, niet berust op een aangeboren verschil, maar als het resultaat van de opvoeding en het milieu, en dus als een uitdrukking van de cultuur moet worden beschouwd. De mens is immers, zo leert ons *Merleau-Ponty*, een 'idée historique' en niet een 'espèce naturelle', maar toch behoort hij ook in zijn bezieldelichamelijkheid tot de natuur.

Het ligt dus voor de hand, dat wij in de planten- en dierenwereld de sexuele differentiatie moeten bestuderen, want wat daar in zijn feitelijkheid aanwezig is, zal wellicht een aanwijzing kunnen zijn voor ons inzicht in de psychologie en het bestaan van de vrouw, althans in haar hieraan ten grondslag liggende 'natuur'. Dit mag niet zo worden begrepen, als zou er een oorzakelijk verband gevonden kunnen worden tussen de dierlijke en de menselijke gedragingen. Een dergelijk verband zou immers slechts mogelijk

1 *Phénoménologie de la perception*. Paris (N.R.F.) 1945, p. 171.

zijn, indien de mens evenals het dier een natuurwezen was, maan het karakteristieke van de mens is juist, dat hij in staat is ook tegenover zijn eigen natuur een positie in te nemen. Deze emancipatie, deze mogelijke vrijheid, is de essentie van de menselijke werkelijkheid en beslissend voor zijn existentie.

Dit betekent, dat de mens in beginsel zichzelf, zijn bestaan en zijn wereld vrij en onbepaald ontwerpt. Het behoeft geen nadere uiteenzetting, dat deze vrijheid geen willekeur is en zeker niet ten opzichte van de biologische feitelijkheid, die het lichaam biedt. Toch is het reeds bij voorbaat duidelijk, dat wij het 'natuurlijke' bij de mens eigenlijk nooit kunnen opvatten als een reeks van onveranderlijke eigenschappen. De natuurlijkheid van de mens is altijd gevormd en zijn lichaam staat hem - zij het ook niet volledig - ter beschikking, zoals het materiaal waaruit hij zijn werktuigen, woningen en alle cultuurdingen vervaardigt. Geen materiaal is hem echter zozeer eigen als het lichaam en niets is er dan ook, dat hem in zijn keuze zozeer beperkt en schijnbaar volledig dwingen kan. De biologische grond van de vrouwelijke natuur moeten wij dus in zijn feitelijkheid leren kennen en dit is de reden, waarom wij de biologische polariteit der sexen in de planten- en dierenwereld nader bezien.

Daarbij treft ons echter onmiddellijk een *geheim* van het leven, want het staat wetenschappelijk vast, dat de scheiding der organismen in twee sexen niet verklaard kan worden. Er is geen enkele biologische verklaring voor deze scheiding te vinden, indien men met een verklaring bedoeld het duidelijk aanwijzen van de oorzaken, waardoor deze scheiding tot stand kwam. Wij zullen dan ook op een andere wijze dit verschijnsel moeten tegemoet treden en wel door de toepassing van de phaenomenologische methode die ook in de biologie naast de causale analyse nodig is. Wij stellen daarbij aan de natuur de vraag, wat het 'eidos', de idee, het wezen en de zin van het oer-phaenomeen der sexuele differentiatie is. Dan wordt tevens een ander onherleidbaar feit duidelijker. Alle levende wezens hebben een eindig bestaan en alle levende

wezens vertonen groei, expansie. Deze expansie strekt zich uit buiten de grenzen van het individuele. Men mag hier echter niet spreken van een transcenderen, omdat wij het begrip transcenderen zeer beslist voorbehouden voor het overschrijden van de grens der op zichzelf bestaande natuur, zoals dit door het intentionele bewustzijn geschiedt. Maar de expansiviteit van het leven is in zekere zin het *beeld* van deze transcendentie, is transcendentie in verschijning. Deze toevoeging 'in verschijning', die wij herhaaldelijk zullen moeten gebruiken, wanneer wij over het levende spreken, is het eerst en duidelijkst uitgesproken door *Schiller*, toen hij sprak over de levende natuur als 'Freiheit in Erscheinung'. Inderdaad, een vogel is niet werkelijk vrij, ook al stijgt hij zonder noodzaak hoog in de lucht en zingt hij zijn uitbundig lied. Hij is beeld van de vrijheid: vrijheid in verschijning. Aan deze verschijnende vrijheid kunnen wij stellig vele wezenstrekken van de vrijheid herkennen, zonder dat zij echte vrijheid is. Op gelijke wijze herkennen wij aan de expansie van het individueel levende het zichzelf vermeerderende levend zijn. Dit zichzelf vermeerderen is tegelijk zelf-handhaving en overwinning van het tegenstandige en het toont ons het gericht zijn op de overschrijding der eigen begrenzing, zonder dat hier echte transcendentie aanwezig is, omdat de natuur zichzelf nooit te boven gaat. Alleen in het menselijke bewustzijn overschrijdt de natuur zichzelf. De mens bestaat werkelijk buiten zijn eigen begrensdheid en dus niet slechts *in*, maar ook *tot* de wereld en zo heeft de mens door zijn bewustzijn deel aan een wijze van zijn, die niet die van de natuur is.

Uit het wezen van het levende als eindig zijnde en deze eindigheid door zijn expansiviteit opheffend is het verschijnsel van de voortplanting als zinvol te doorzien. Is echter met dit verschijnsel van de voortplanting ook de scheiding der sexen begrijpelijk? Volstrekt niet. De voortplanting zou even goed zoals bij sommige planten en bij lagere dieren door deling, door knopvorming enz., kunnen geschieden. Voortplanting betekent immers alleen, dat er een nieuw organisme ontstaat en dit is, gegeven de differentiatie van de struc-

tuur van het organisme, slechts denkbaar in de modus van een onvolkomen en onzelfstandig, aanvankelijk min of meer amorph optreden in het milieu. Daardoor wordt echter een bepaald aspect van het voortplantingsverschijnsel begrijpelijk. Het onvolkomene, onzelfstandige amorphe zijn is noodzakelijk een niet volledig beschermd zijn tegen de factoren van het milieu, waaraan juist het zich voortplantende uitgegroeide organisme zich heeft aangepast en waartegen het zich heeft beschermd.

Voortplanting impliceert dus steeds een zekere bijzondere 'voorzorg' voor het volgende geslacht. Uit de *idee* der voortplanting laat zich begrijpen, dat er een voorzorg *moet* zijn. Deze voorzorg is in de natuur geen echt zorgen en vóórzien, geen doordacht of ondoordacht op een wetend-zijn berustende *daad*. De voorzorg is uitsluitend 'voorzorg in verschijning', een voorzorg, die slechts metaphorisch zo genoemd mag worden, maar toch juist zo genoemd wordt, omdat zij phaenomenaal de zin van de echt menselijke voorzorg voor ons zichtbaar maakt. Daarom spreekt men vanouds over de zorg van de *natuur* voor het behoud der soort en men bedoelt daarmede, dat bijvoorbeeld de harde schaal van het ei wel niet door een initiatief van het organisme tot stand komt, maar toch de zin van een voorzorg vertoont, zij het ook in de volstrekt van niets wetende natuurlijkheid van het gebeuren.

Het is echter opmerkelijk, dat deze voorzorg, wanneer wij de dierenreeks in zijn ontwikkeling van lager naar hoger beschouwen, slechts bij de lagere dieren als in de natuur zelf geschiedend moet worden begrepen en dus eigenlijk geen zorg kan worden genoemd, maar uitsluitend zorg in verschijning is. Bij de hogere dieren echter verkrijgt deze zorg voor de nakomelingschap het duidelijke beeld van een handeling die door het subject verricht wordt.

Bezien wij echter eerst het leven van de plant. Terecht spreekt men hier van het *gewas*. De expansie geschiedt in de plant door een herhaling van deel na deel, van blad na blad, van stengel na stengel. Als zodanig verschijnt ons dit gebeuren geheel besloten in de innerlijke natuur van de plant. Men noemt deze wijze van

levend-zijn de laagste levensvorm en begrijpt deze als een besloten bestaan, dat krachtens zijn natuur zich niet richt *tot* een wereld, hiermede in geen gevormde wisselwerking staat door waarneming en zelf-beweging, maar uitsluitend zoals elk ding een toevallige, uitwendige en dus oneigenlijke ontmoeting met de buitenwereld ondergaat. De plant is wezenlijk een pseudo-subject, een altijd onvoltooide vorm-producerende vorm, die er alleen in zoverre op zichzelf is, als hij als *gestalte* voor óns op zichzelf staande verschijnt, dat wil zeggen, hij staat niet in activiteit op zichzelf als een dier, bestaat eerst recht niet als een mens, die werkelijk zelf, voor zichzelf, en bij zichzelf kan zijn, maar hij vertoont immanentie, innerlijkheid, 'in verschijning'.

Alle grondfeiten, die het plantenleven ons leert kennen, laten zich vanuit deze idee van het plantaardige zijn begrijpen. De plant is een oneigenlijke individualiteit; van punt tot punt in contact met licht, zuurstof enz., is hij overgeleverd aan de stoffen en energieën, die hij aan zijn concrete grens ontmoet. De wisselwerking van plant en buitenwereld is principieel een quantitatieve, een ongevormde. Zo goed als de hele plant zelf een onvoltooide vorm is, zo zijn ook de functies van een plant een onvoltooide vorm. In de knop, in de bloesem, reikt de plant - maar hij *reikt* slechts - tot de gesloten voltooide vorm van de dierlijke existentie zonder deze geheel te *be*reiken. De bloem kan zich aan ons voordoen in zijn duidelijke gevormdheid, waar niets aan toegevoegd kan worden of behoeft te worden, dus als een voltooide vorm, maar hij is deze voltooide vorm toch steeds in de modus van de plantaardige oneigenlijke immanentie. Daarom kan men niet zeggen, tenzij metaphorisch, dat de plant in de bloem iets verworven heeft, dat een *middel* voor het zorgen voor een volgende generatie zou kunnen zijn. Hij kan uit zichzelf geen enkel middel voortbrengen, maar de natuur, die in de plant is zoals ze is, geeft vorm na vorm en geeft ook 'zorg in verschijning'. De vruchten, die aan de planten rijpen, zien eruit alsof zij maaksels zijn, zelfs geraffineerde maaksels, met harde schalen, met haakjes of andere mechanismen, die - in verband met het

milieu en de aanwezige dieren - doelmatig betrokken zijn op de verbreiding van het zaad en de ontwikkeling van nieuwe generaties. Men kan dit alles beschrijven alsof het dierlijk was, maar het is het niet.

Wat in de plant geschiedt, staat in volledige continuïteit met wat straks in de aarde geschieden zal, als het zaad, zoals men zegt, 'aan de aarde is toevertrouwd', aan die aarde, waaruit de plant ontspruit en opnieuw in eindeloze herhaling zich vermeerderen zal. Dit phaenomenale beeld van de plant roept de gedachte aan een sexuele differentiatie niet op en maakt haar zelfs zinloos.

Wij zouden de vraag kunnen stellen, in hoeverre de natuur hier nog een volledige eenheid is. Reeds de verbondenheid van plant en aarde, ook van plant en alles wat met de plant samenleeft, doet het principe van de individuele scheiding der geslachten te niet. Er is in een werk van *Henderson, The fitness of the environment*, uitvoerig uiteengezet, hoe de doelmatigheidsgedachte, die wij gewoon zijn tot de levende natuur te beperken, ook dient te worden uitgebreid tot de dode natuur. Talrijke eigenschappen van de gewone stoffen, bijvoorbeeld van de koolstoffen, het water en van het koolzuur, zijn als feitelijke, chemische en physische kenmerken zinvol betrokken op het leven van plant en dier. Men kan spreken van een bewusteloze doelmatigheid van de dode voor de levende natuur. In een eveneens vergeten geschrift en wel dat van *Erich Becher, Ueber individuelle Zweckmässigkeit der Pflanzengalle* keert de idee van een bewusteloze doelmatigheid terug. Ieder kent de galnoten en Erich Becher heeft aangetoond, dat deze vreemde vormsels, die aan de plant groeien door de steek van de galwesp, tot in de fijnste détails doelmatig zijn, en wel niet voor de plant, maar voor de larve, die zich in de galnoot ontwikkelt. Wij zullen deze gedachte niet verder vervolgen, maar ons thans wenden tot de lagere dieren waar het plantaardige immanent-zijn-in-verschijning nog zo duidelijk aanwezig is.

De tegenstelling tussen plant en dier is zeer zeker een tegenstelling die wezenlijk is. Twee geheel andere ideeën zijn in plant en dier

verwerkelijkt, maar feitelijk schijnen er overgangen te zijn. Wij zagen, dat de bloem in tegenstelling tot de plant die het beeld van een onvoltooide vorm vertoont, als voltooide vorm verschijnt. Algemeen bekend zijn de sporen van varens, die zich bewegen als waren het diertjes, maar die toch geen zelfbeweging vertonen. Het is een beweging, die volledig als elke plantaardige beweging - ook die van de ranken en van de bloemen - bepaald is door een quantitatieve, ongevormde wisselwerking tussen het organisme en de energieën van de buitenwereld. De plant vertoont dus slechts dierlijkheid in verschijning. In het dier echter vinden wij steeds plantaardigheid in werkelijkheid. Het dier heeft nog deel aan het vegetatieve bestaan. Bij het dier is de expansieve tendens - *Scheler*[1] spreekt van de extatische drang - van de plant altijd waarneembaar. In het dierlijke bestaan treedt echter een geheel nieuwe verhouding tot de buitenwereld op. Reeds het lagere dier vertoont gedragingen, doet iets en daarbij is primair de daad betrokken op het voedsel, dus op *iets*, d.i. een *qualiteit* en een *vorm* van de buitenwereld die het dier aantreft. Dit verwerven van voedsel is echter bij de lagere dieren nog volledig, evenals bij de plant, in de pseudoimmanentie van de vegetatieve organisatie besloten.

Nu kan men de vraag stellen, of de voorzorg voor de volgende generatie, die wij bij de plant hebben ontmoet als een bewusteloze doelmatigheid, in de dierenwereld tot een eigenlijke zorg wordt. In zekere zin kan men het opzoeken en handhaven van optimale levenscondities, bijvoorbeeld het vermijden en vluchten voor gevaar, dat bij de laagste dieren al voorkomt en dat men gewoonlijk een ‘streven naar zelfbehoud’ noemt, ook onder het aspect zien van een zelfverzorging. Dit streven echter bij de dieren heeft overwegend de grondvorm van het reactief wetmatig vermijden of overwinnen van tegenstand en het blijkt, dat de zelfverzorging, evenals het streven naar zelfbehoud, meer schijn dan werkelijkheid is. Deze wordt pas een werkelijke zorg als het subject *intentioneel* deze act

1 *Mensch und Kosmos*.

voltrekt. Dit is bij de mens mogelijk, waarschijnlijk ook bij de hogere dieren.

Uit deze korte beschouwing van het dierlijke gedrag kan het ons duidelijk worden, dat de bewusteloze zelfhandhaving en het behoud van de soort tot een *daad* kan worden, die een andere zijnswijze, het wetend-zijn, vooronderstelt. Uit de feitelijkheid van de voortplanting, die er bij al het levende moet bestaan, *kan* de actualiteit van de zorg in het dierlijke, echter niet in het plantaardige, leven tot zijn eigenlijkheid komen. Zij kan werkelijk zijn als een zorg voor het nageslacht, en wel naarmate het jonge organisme, het ei of het jong, niet meer overgeleverd is aan de doelmatige structuur van het levende en van het milieu, maar voor het subject de betekenis van een *object* om te verzorgen krijgt. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat dit zorgen voor het jong of het ei volstrekt nog niet betekent een bewustzijn van het zorgen zelf. Een bewustzijn van het zorgen is eerst aanwezig bij een zich richten op de act als zodanig. Bij het dier geschiedt het zorgen 'van nature', waarmede bedoeld wordt vanuit het positionele bewustzijn, het ondoordachte, onmiddellijke, zinnelijke weten van de betekenis der situatie, waar het subject zich in bevindt en waarin het volledig besloten is.

Wanneer wij thans een conclusie willen trekken uit onze phaenomenologische beschouwing van het plantaardig en dierlijk zijn, dan blijkt, dat het niet mogelijk is om uit het feit der voortplanting meer inzicht te verwerven in de scheiding der sexen. Alleen kunnen wij inzien, dat uit de *idee* der voortplanting met noodzaak volgt, dat in de dierenwereld het beginsel van de zorg als een eigenlijk zorgen voor de volgende generatie *moet* en *kan* verschijnen. Laten wij ons thans wenden tot de feiten, om ons door die feiten te laten leiden bij een poging tot een verder reikend inzicht in de scheiding der sexen. Een grondfeit is, dat de bevruchting bij plant en dier zodanig plaats vindt, dat een kleine en meestal bewegelijke microgameet of spermatozoon een grotere macrogameet of eicel bereikt en daarin dringt. Men vindt deze bewegelijke microga-

meten reeds bij sommige planten (bij de varens en bij de mossen). De voortbrenging van het nieuwe organisme geschiedt dus altijd uit ongelijkwaardige verschillende individuen, wanneer wij - waar wij volkomen het recht toe hebben - elke zelfstandige levende cel en dus ook de microgameet en de macrogameet afzonderlijke individuen noemen.

Er is een omvangrijke literatuur van natuur-philosophisch speculatief karakter, waarin men getracht heeft in de micro- en macrogameet reeds de beelden te zien of althans de voorafbeeldingen van het wezenlijk verschil tussen man en vrouw. Hiertoe geeft reeds de gedachte van *Aristoteles*, dat de tegenstelling der sexen een tegenstelling zou zijn tussen passiviteit en activiteit, aanleiding. De ontvangende macrogameet met zijn vele protoplasma is dan in beginsel gelijk aan de vrouwelijke natuur, terwijl dat 'wat in het andere het nieuwe verwekt', zoals Aristoteles zich uitdrukt, de manlijke natuur is en dus reeds vertegenwoordigd schijnt te zijn in de microgameet of het spermatozoon, dat in de eicel dringt en deze bevrucht. Hier is een schijnbaar onbelangrijke vraag te stellen. De phaenomenologische methode richt zich gaarne naar het intuïtieve taalgebruik en zo stellen wij de vraag: waarom noemt men bij de plant reeds de microgameet de manlijke geslachtscel en de macrogameet de vrouwelijke geslachtscel? Men zou aan een invloed van de aristotelische natuurphilosophie kunnen denken of aan een zeer eenvoudige toepassing van de ervaringen bij de hogere organismen, waar men vond, dat de macrogameet bij het vrouwelijke, de microgameet bij het manlijke individu voorkomt. Maar het is toch ook zeer goed mogelijk, dat de speculatieve natuurphilosophie in zoverre gelijk heeft, dat er direct een phaenomenale verwantschap bestaat tussen de bewegelijke 'agressieve' microgameet en de man, zoals hij phaenotypisch aan ons bekend is, en tussen de 'afwachtende', massale en in zijn beslotenheid rustende macrogameet en de vrouw, zoals zij zich aan ons vertoont. Het feit, dat bij vrijwel alle organismen de voortplanting geschiedt door de bevruchting van een macrogameet door een microgameet, geeft nog geen enkele

verklaring van de sexuele differentiatie der individuen, die de eicellen of de spermatozoïden produceren. Zou het niet even goed mogelijk zijn, dat alle planten en dieren in één geslacht voorkwamen? In het boek van *Simone de Beauvoir* wordt zelfs gezegd, dat het denkbaar zou zijn, dat er slechts één soort mensen bestond, dus geen mannen en vrouwen, maar uitsluitend hermaphroditen. Er zijn toch ook hermaphroditische dieren en in de plant is meestal micro- en macrogameet aan dezelfde plant aanwezig. Dat de geslachtscellen afzonderlijk van de andere lichaamscellen zich in bepaalde organen moeten ontwikkelen is alleen in de gesloten vorm van het dier te begrijpen. Bij de hogere plant bestaan dergelijke organen ook, maar de differentiatie in weefsels sluit nog niet altijd uit, dat de delen onder bepaalde omstandigheden tot een nieuwe plant kunnen uitgroeien (een begoniablad in de grond gestopt geeft ons een nieuwe plant).

Een dier echter als gesloten vorm is niet summatief opgebouwd, maar elk deel heeft - zoals in een gestalte - een eigen functie en daarom is uit de idee van het dierlijk zijn te begrijpen, dat bij het dier de voortplantingscellen andere cellen zullen zijn dan die welke hun specifieke functie in de organen bezitten. Ook al is dit het geval, dan is toch de sexuele differentiatie der dieren nog volkomen ondoorzichtig.

Er zijn twee pogingen gedaan om een doelmatigheidsverklaring voor de sexuele differentiatie te geven. Dit zijn de theorie van de amphimixis en de theorie van de verjonging.

Het begrip van de amphimixis stamt van de bioloog *Weismann* (een late tijdgenoot van *Darwin*). Zijn verdienste was o.a. het beginsel van de continuïteit van het kiemplasma duidelijk te hebben gemaakt. De bevruchte eicel vormt door een reeks celdelingen het dierlijk lichaam, maar tevens nieuwe kiemplasma-cellen. Het organisme dat volgroeid is, draagt dit kiemplasma zolang mede, tot het opnieuw een organisme zal gaan vormen. De organismen sterven af, maar het kiemplasma blijft voortbestaan van generatie op

generatie. De continuïteit van het leven is dus niet anders, zo leerde *Weismann*, dan een ononderbroken reeks kiemcellen, terwijl de hieruit zich vormende individuele organismen alleen de functie hebben de continuïteit van het kiemplasma te verzekeren. Dit is echter slechts mogelijk, indien de organismen sterk variëren en daardoor een aantal zich bij wisselende uitwendige omstandigheden kan handhaven. De vermenging of amphimixis van twee geslachtscellen levert nu de mogelijkheid van varianten en zelfs de mogelijkheid van de vorming van nieuwe soorten. In deze gedachtengang van Weismann uit zich zeker een principe, dat juist is, maar het is duidelijk, dat hij, zoals bij de meeste doelmatigheidsverklaringen in de biologie, reeds uitgaat van het gegeven feit. Wie verzekert ons, dat niet op andere wijze dan door amphimixis variaties kunnen ontstaan? De ontdekking van de mutaties, die zo veel belangrijker dan de variaties zijn, heeft geleerd, dat door een spontane verandering van het kiemplasma wel degelijk volkomen nieuwe typen in de wereld kunnen verschijnen. De amphimixis als middel tot de productie van varianten en tot de aanpassing van een soort aan wisselende omstandigheden is doelmatig, wanneer er reeds een scheiding der sexen bestaat. Zij verklaart echter de scheiding der sexen zelf niet.

De tweede biologische theorie is die van de verjonging. Het uitgangspunt vormen de onderzoekingen van *Woodruff*. Deze experimenteerde met een ééncellig infusorium, het pantoffeldiertje, dat zich snel door deling vermenigvuldigt (meerdere malen per dag). Wanneer men deze dieren kweekt, uitgaande van een enkel exemplaar in een druppel water, dan kan men telkens na iedere deling de exemplaren isoleren. Zo heeft Woodruff in zeven jaar 20.000 generaties door isolatie vervolgd en wel zonder dat er een vermenging van cellen, een soort copulatie, plaats vond. Ook deze eencellige organismen, overgelaten aan de natuurlijke omstandigheden, vertonen immers na een aantal celdelingen het verschijnsel van copulatie. Men noemt dit endomixis, omdat inderdaad bij versmelting van uiterlijk gelijke cellen o.a. een vermenging van kern-

substantie optreedt. Woodruff constateerde nu, dat op de lange duur, wanneer deze endomixis belet werd, de cellen degenereerden. Zo kwam hij tot de opvatting, dat het bevruchtingsproces de eigenlijke oorzaak is van de verjonging en continuïteit van het leven. Het is een feit, gebonden aan de reële voorwaarden van het bestaan van deze eencelligen. Het werpt echter geen licht op het feit van de sexuele differentiatie; het constateert slechts, dat - gegeven een zekere differentiatie - bij deze eencellige dieren een verjongende invloed van de endomixis uitgaat.

Wij kunnen dus concluderen, dat er geen enkele empirische verklaring voor de scheiding der sexen gevonden is. Wij kennen hiervan geen oorzaak en ook de doelmatigheid is ons onbekend. Daarom noemden wij de scheiding der sexen een biologisch *geheim*.

Zo moeten wij dus opnieuw vragen: kunnen wij wellicht phaenomenologisch uit de *idee* van het levende de sexuele differentiatie doorzien?

Wij hebben geconstateerd, dat uit de idee van de voortplanting als zodanig, geen inzicht te verkrijgen is in de scheiding der sexen. Ook uit de idee van het levende zelf kan men deze niet begrijpen. Het is wel op een speculatieve manier door *Hegel* beproefd. In zijn *Naturphilosophie* (IIIe deel) vindt men deze gedachte: Door de sexualiteit bereikt het subject in zichzelf het bestaan als soort. Het individu vindt in het andere individu bij de vereniging zijn eigenlijke voltooiing. De sexuele differentiatie moet dus begrepen worden als een voorwaarde voor een mogelijke copulatie.

Dat is apodictisch verkondigd, maar volstrekt niet een helder inzicht dat door de phaenomenologische bezinning uit de idee van het leven als een zelfstandig zijn en een expansief zijn verworven werd. Laten wij ons nogmaals naar de feiten wenden.[1] Er komt bij de dieren hermaphroditisme voor, maar meestal bestaan er bij de dieren gescheiden geslachten. Wat leert nu het feitelijk biologisch onderzoek:

1 Op geleide van: PORTMANN, *Die Tiergestalt*. Basel 1948.

1. Alle eicellen zouden tot manlijke of vrouwelijke exemplaren of tot een hermaphrodiet kunnen uitgroeien.
   (In het algemeen wordt het geslacht bepaald door een bijzonder chromosoom, een bijzondere factor, die in de microgameet aanwezig is).
2. In elke dierstam - dus in elke grote diergroep - behoren de hermaphroditen tot de lagere soorten (bij voorbeeld de platworm, en de lagere slaksoorten; de manteldieren).
3. Alle hogere diergroepen vertonen twee gescheiden sexen. Dat geldt zowel voor de hogere soorten bij de wormen als voor de hogere soorten der molusken, als voor de gewervelde dieren onder de zogenaamde chordadieren.
4. Hoewel alle hogere dieren in twee geslachten verschijnen, komt er toch bij hoge uitzondering, hermaphroditisme voor en soms een zodanige wisseling van het geslacht dat een dier in de jeugd manlijk is en later vrouwelijk wordt.

Het overzicht, dat men van het gehele dierenrijk krijgt voert echter tot één conclusie: *de sexuele differentiatie behoort bij de hogere ontwikkeling*. Zij is dus niet een feit, dat in de lagere natuur met noodzaak of met doelmatigheid aanwezig moet zijn, maar het is een feit, dat in de lagere natuur wel *aangeduid* is, zoals dit met vele verschijnselen het geval is,[1] maar pas in de hogere organismen een duidelijk geprononceerde werkelijkheid wordt.

Waaruit bestaat nu het verschil der sexen? Soms alleen in de geslachtsorganen, soms is er een groot verschil tussen de volwassen organismen. Er zijn lagere dieren, bijvoorbeeld een in zee levende worm, waarbij het manlijke exemplaar als parasiet leeft in het wijfje. Er komen diepzeevissen voor, waar het manlijke exemplaar vergroeid is met het vrouwelijke, volledig zijn individualiteit verliest, ingeschakeld wordt in de bloedsomloop van het vrouwelijke dier en dus niets anders wordt dan een teeltklier, die door het vrouwe-

1 Uitvoeriger in *Rangorde der organismen in de biologie*; Tijdschrift v. Philosophie. 3e jrg. No. 1, 1941; en *De schaduwen van het kennen*; Tijdschr. v. Philosophie, 1e jrg. No. 1, Febr. 1939.

lijke exemplaar wordt meegevoerd en die vegeteert op het vrouwelijk individu. Deze feiten zijn van belang, om ons er voor te behoeden, schematisch te onderstellen, dat de menselijke verhoudingen reeds voorgetekend zijn in de natuur. Hoe gaarne wil men bijvoorbeeld de zorgzaamheid van de vogels voor hun eitjes als een voorbeeld stellen aan de vrouwen, opdat zij op gelijke wijze zullen handelen met hun kindertjes.[1] Maar de natuur is veelzijdig en het feit van de volledige afhankelijkheid der manlijke individuen van de vrouwelijke wil men ongaarne als voorbeeld stellen voor de verhouding der menselijke sexen. Er zijn andere extreme verschillen tussen de sexen in de dierenwereld dan de boven genoemde. Er bestaan bijvoorbeeld soms enorm grote verschillen bij de insecten. Wij kennen in ons land de hertshoornkever waarvan de manlijke exemplaren een groot gewei bezitten. De tropische soorten van dezelfde groep bezitten ook excessieve aanhangsels (horens) die zeer beslist niet doelmatig zijn. Anderzijds kan men bij gewervelde diersoorten soms zulk een volkomen gelijkheid vinden en dit zelfs bij zoogdieren, dat het verschil tussen de sexen zeer moeilijk te herkennen is. Beroemd is het reeds in de oudheid legendarische voorbeeld van de hyena die als een hermaphrodiet beschouwd werd, omdat men het verschil der sexen niet kon vaststellen. Bij de vrouwelijke hyena komt een aanhangsel voor, dat er precies eender uitziet als het scrotum (de balzak) van het manlijke dier. Deze varianten wijzen erop, dat eenmaal *gegeven* het verschil der sexen, er allerhand bijzonderheden zijn, die voor een bepaalde diersoort misschien een betekenis bezitten, maar volstrekt niet voor-beeldig zijn voor de verhoudingen bij de mens. De varianten in de natuur zijn voor een deel te verklaren uit de werking van de hormonen op de uiterlijke en op de andere kenmerken van het individu.

1 Terecht zegt OSWALD SCHWARZ (*Psychology of sex*; Pelican books A 194. p. 30): 'This comparing or contrasting of men with animals is the wrong way to find out what is "natural" for men and recourse to the *Origin of Species* does not lead to the discovery of the Origin of Morals.'

De invloed van de hormonen op de constitutie is een van de belangrijke feiten, die het physiologisch en klinisch onderzoek heeft geleerd. Wij weten allen, dat ook de manlijke en vrouwelijke constitutie van de mens in hoge mate afhankelijk is van de interne secretie en wel niet alleen gedurende de lichamelijke ontwikkeling van het individu, maar ook in het latere leven.

Wanneer wij de invloed van de hormonen op de sexuele differentiatie in de dierenwereld bezien, blijkt daar een grote verscheidenheid te heersen. Het is dan ook niet gemakkelijk om hierover algemene inzichten te verwerven, die zouden kunnen bijdragen tot een beter inzicht in de menselijke natuur. Laten wij enkele feiten noemen.

Als een haan gecastreerd wordt, ontstaat een dier met een aantal feminiene eigenschappen. Maar ook de vrouwelijke castraat ontwikkelt zich tot eenzelfde constitutioneel beeld. Tussen de kapoen en de poularde is niet veel verschil. Beide vertonen hanenveren. Men zou hieruit de conclusie willen trekken, dat alleen de vrouwelijke hormonen oorzaak zijn van het typisch gevederte, dat de hen vertoont. Daarentegen blijkt het, dat het manlijke hormoon bij deze vogels in sterke mate invloed heeft op de gedragingen, op de agressiviteit, op de geluidsproductie, bijvoorbeeld het kraaien. In dezelfde zoölogische groep, bij andere vogels zoals mussen en spreeuwen, is het effect van de castratie geheel anders. Er blijkt eigenlijk weinig invloed te bestaan op het uiterlijk. Het gevederte is dus veel meer erfelijk vastgelegd, dat wil zeggen door de aanwezigheid der chromosomen in de bevruchte cel, die het geslacht bepalen. De ontwikkeling is dan zelfs onafhankelijk van de hormonale invloeden op latere leeftijd. Er zijn vogels, waarbij een gedeelte van de kenmerken duidelijk erfelijk en andere hormonaal bepaald zijn, bijvoorbeeld de snavelkleur kan erfelijk bepaald zijn en het gevederte hormonaal.

Deze wisselende gegevens verschaffen weinig uitzicht op een verstaan van de verschijnselen bij de mens op grond van de biologische feiten. Wij weten echter, dat bij de hogere zoogdieren, evenals bij

de mens, de hormonale invloed op de puberteitsontwikkeling buitengewoon sterk is. Men weet ook, dat jonge manlijke castraten bij de zoogdieren en ook bij de mens een duidelijke femininisatie, vervrouwelijking in uiterlijk en gedragingen ondergaan; omgekeerd, dat de vrouwelijke castraten geen masculinisatie vertonen, maar een remming in hun ontwikkeling en daardoor een meer jeugdig of kinderlijk uiterlijk en gedrag behouden. De sterke invloed van de hormonen op de ontwikkeling van de secundaire geslachtskenmerken bij de vrouw en bij het vrouwelijke zoogdier is algemeen bekend en ook het sexuele gedrag, vooral van lagere zoogdieren, is zeer sterk van de hormonale invloeden afhankelijk. Bij de mens is dit in veel mindere mate het geval. Het blijkt uit de ervaringen, die in vele landen over de castratie bestaan, dat het sexuele gedrag door de castratie niet altijd op dezelfde manier wordt beïnvloed.

Dit feit wijst er ons nogmaals op, dat wij bij een bespreking van de sexuele differentiatie bij de mens nooit uit het oog mogen verliezen, dat de lichamelijke constitutie als doorleefde situatie door de mens zinvol wordt aanvaard of afgewezen en steeds op een bepaalde manier wordt ontworpen als onderdeel van zijn bestaan in de wereld, dat immers steeds een lichamelijk bestaan is. De menselijke castraat heeft weliswaar een veranderde lichamelijkheid, maar het is altijd de vraag, welke betekenis deze veranderde lichamelijkheid in verband met de greep op de wereld en als middel tot relatie met andere mensen zal verkrijgen. Daarom is er ook een grote onzekerheid omtrent de hormonale invloeden op de homosexuele of heterosexuele ontwikkeling.

Belangrijk voor ons probleem zijn enkele gegevens die wij omtrent de hormonale samenstelling van het bloed bij kinderen tussen 3 en 10 jaar bezitten. Het blijkt namelijk, dat bij beide geslachten zowel manlijke als vrouwelijke hormonen, zij het in verschillende verhouding, voorkomen. Bij de jongetjes vond men ongeveer tweemaal zoveel manlijke (androgene) hormonen als bij de meisjes. Daarentegen komen bij de meisjes 40 tot 50 maal zoveel vrouwe-

lijke (oestrogene) hormonen voor dan bij de jongetjes. De reeds zeer oude gedachte, dat bij de man en de vrouw beiden manlijke en vrouwelijke eigenschappen lichamelijk en daarom ook psychisch aanwezig zijn, vindt dus een bevestiging in het feit, dat manlijke en vrouwelijke hormonen in de ontwikkeling van beide constituties een rol spelen, zij het ook in wisselende en duidelijk onderscheiden verhouding. Verdere onderzoekingen zullen de invloed van de hormonen op lichaamsbouw en temperament van man en vrouw nader moeten aantonen; de vraag blijft echter in hoeverre de ontworpen bestaansvorm op de interne secretie der hormonen een invloed zou kunnen uitoefenen. In ieder geval is de mens geen dier en laat de biologische studie van het dierenleven ons volledig in het onzekere over de invloed van de hormonen op de sexuele differentiatie bij man en vrouw.

Het spreekt vanzelf, dat onze belangstelling voor de dierenwereld vóór alles uitgaat naar de zoogdieren. De zoogdieren zijn niet alleen de hoogste diersoorten, maar zij onderscheiden zich van alle anderen, doordat het vrouwelijke organisme in veel sterkere mate dan elders in de dierenwereld betrokken is bij de verzorging van de volgende generatie.

Wanneer men nu bij de zoogdieren eerst weer de anatomische feiten nagaat, dan blijkt het - zoals *Portmann* ons uiteenzet -, dat de oudere diervormen, de praehistorische vormen, die de paleontologie heeft ontdekt, een grotere gelijkheid tussen de beide sexen vertonen. Deze grotere gelijkheid ziet men bij de later in historische tijden optredende zoogdieren, die men om vele redenen ook hogere vormen noemt, verdwijnen. Er treedt een differentiatie op, waarbij de *manlijke* dieren bijzondere eigenschappen gaan vertonen en wel dikwijls een sterke ontwikkeling van een deel van het gebit of een ontwikkeling van het gewei of van de horens, dus van de benige aanhangels van de kop, en tenslotte treden soms enkele differentiaties in het uiterlijk van het anale gedeelte van het lichaam op. Eerst zullen wij de ontwikkeling van de hoek- en snijtanden

bezien. Een duidelijk sexueel kenmerk van het manlijke dier is bijvoorbeeld de sterke ontwikkeling van de snijtanden bij de olifanten, van de hoektanden bij het wilde zwijn en van de gelijksoortige grote tanden, die reeds bij enkele praehistorische hoefdieren voorkomen. De slagtanden waren stellig primair wapens in de strijd met de rivalen en zijn dus oorspronkelijk een uitdrukking van de kenmerkende *agressiviteit* van het manlijke zoogdier. Maar, zoals zo dikwijls in de natuur, ziet men, dat de grens van het doelmatige volledig overschreden wordt. Zo toont ons de zoölogie, dat de slagtand veel meer een *demonstratief* karakter krijgt, bijvoorbeeld bij het zogenaamde hert-everzwijn op Celebes, waarvan de slagtanden volledig teruggebogen zijn en voor een strijd volkomen waardeloos, zelfs nadelig zijn geworden. Men ziet, dat de slagtand het *teken* wordt van manlijkheid als zodanig en dit eenvoudige feit is van de grootste betekenis voor ons inzicht in de samenhang van de organische bouw en de existentiewijze. De lichamelijke bouw blijkt niet slechts functioneel maar ook expressief op de existentievorm betrokken en de agressieve, expansieve existentievorm, die het manlijke zoogdier bezit, vertoont op allerhand wijze een demonstratieve openbaring in de lichaamsgestalte. Bij die zoogdieren, waar de slagtanden als sexueel kenmerk van het mannetje ontbreken, ontwikkelen zich dikwijls horens. Soms ook beide gezamenlijk: het munt-jakhert heeft grote hoektanden en tevens een klein gewei. Twee expressieve ‘stijlvormen’ zijn in dit dier verenigd.

In het algemeen zijn de latere en hoger ontwikkelde diervormen gekenmerkt door de voorhoofdsorganen, dus door de ontwikkeling van het gewei of de horens als manlijk teken. De lagere diervormen daarentegen zijn meer gekenmerkt door de ontwikkeling van de tanden. Daarbij spreekt men - zoals *Portmann* opmerkt - in dit geval van hogere en lagere ontwikkeling eigenlijk uitsluitend in verband met de hersenontwikkeling.

Naarmate de phylogenese, de opeenvolgende ordening van de dieren, voortgaat, ziet men, bijvoorbeeld bij de hoefdieren, dat de hoektanden geleidelijk verkleinen en zelfs verdwijnen en daaren-

tegen de horens of het gewei zich zeer sterk ontwikkelen. Deze manlijke geslachtskenmerken, die vooraan op de kop gedragen worden, zijn eigenlijk nog meer demonstratief dan de hoektanden, die een plaats in een lager deel van de schedel innemen, en zo blijkt het dan ook, dat bij de dieren, waar de gezichtszin de reukzin overheerst, de ontwikkeling van het gewei op de voorgrond treedt, terwijl juist bij de dieren, waar de reukzin overheerst, de ontwikkeling van de slagtanden optreedt. Nu zijn de gezichtsdieren, wat hun hersenontwikkeling betreft en ook in hun gedragingen, stellig hoger dan de reukdieren. Hiermede echter zijn de feiten betreffende de sexuele differentiatie der zoogdieren nog niet uitgeput. Er zijn nog twee belangrijke regels.

De eerste luidt, dat een kenmerk, dat eerst uitsluitend bij het manlijke geslacht gevonden wordt, bijvoorbeeld het gewei of de horens, later in de ontwikkeling ook bij de *vrouwelijke* individuen optreedt. Men behoeft slechts te denken aan de antilopen, de gazellen, de geiten, de gems, het rund en sommige hertensoorten, waar inderdaad de horens of het gewei evenzeer bij het vrouwelijke dier als bij het manlijke bestaan. Hier ziet men dus, dat bij hogere ontwikkeling het aanvankelijke verschil tussen de sexen genivelleerd wordt, doordat het vrouwelijke individu dezelfde kenmerken als het manlijke gaat vertonen.

De tweede regel is deze. Het kenmerk, dat eerst bepaald werd door de hormonen en dus bij een vroege castratie van het manlijke dier achterwege blijft (bijvoorbeeld de ontwikkeling van horens of gewei) wordt in een later en hoger ontwikkelde diervorm *erfelijk* bepaald en dus onafhankelijk van de hormonale samenstelling. Bekend is een voorbeeld uit het dagelijks leven: de os, de gecastreerde stier, heeft niet alleen evengoed horens als de stier, maar dikwijls en zelfs meestal grotere horens. Het opvallende is dus, dat bij hogere ontwikkeling, dat wil zeggen bij hogere cephalisatie-index (hogere hersenontwikkeling) de geslachten meer en meer gelijk worden en ook het vrouwelijke dier meer en meer het type krijgt van het manlijke dier, dat in zijn verschijning geheel een bestaan

uitdrukt, dat actief gericht is op de buitenwereld, weerstanden overwint, zich handhaaft, strijdt voor zijn zelfbehoud.

Behalve de slagtanden, de horens en het gewei noemde ik als derde biologisch feit de ontwikkeling van de anaalstreek bij de hogere zoogdieren. Ook deze krijgt een demonstratief karakter en het meest opvallende verschijnsel hierbij is, zoals Portmann aantoont, de ontwikkeling van de uitwendige geslachtsdelen van het manlijke dier. Deze uitwendige geslachtsdelen bestaan uit het manlijke lid en uit het scrotum. Dit scrotum is merkwaardigerwijze alleen bij de hogere zoogdieren aanwezig. Hiervoor kan geen enkele doelmatigheidsverklaring worden gegeven. Het is niet denkbaar, dat de neerdaling van de manlijke geslachtsklieren (testes) uit de buikholte tot in het scrotum - een proces, dat in de ontwikkeling van elk zoogdier en ook van het manlijke kind plaats vindt - enige selectiewaarde in de strijd om het bestaan zou bezitten. Deze descensio testiculorum is dan ook een feit, dat vanuit het Darwinistische standpunt onverklaarbaar is. Men weet wel, dat de vorming van het sperma bij een lagere temperatuur plaats vindt dan de eigenlijke lichaamstemperatuur, maar dit is een gevolg en niet een oorzaak van het verschijnsel. Eenmaal gegeven de uitwendige ligging van het scrotum met de hierin aanwezige manlijke kiemorganen, is het duidelijk, dat de ontwikkeling van de zaadcellen bij de lagere lichaamstemperatuur, die daar heerst, moet plaats vinden. Nu leren de paleontologie en zoölogie, dat bij de praehistorische diervormen, die thans nog voorkomen, de manlijke geslachtsklieren inwendig gelegen zijn. Men ziet dit o.a. bij de wonderlijke lage diervormen, die in Z. Amerika voorkomen, bijvoorbeeld de insecteneters en de tandarme dieren. Men ziet het ook nog bij paleontologisch oude vormen, zoals de olifant. Bij de walvis zou men de afwezigheid van het scrotum kunnen verklaren in verband met de zwembeweging door het water, waarbij dus een volledige spoelvorm van het lichaam inderdaad doelmatig is. Merkwaardig is, dat bij al deze oude vormen wel een inwendige afdaling van de testes plaats heeft. Er is dus wel een proces gaande in de-

zelfde richting, maar het zet zich niet zover door als bij de hogere diervormen.

Portmann heeft een vergelijking gemaakt van de verschillende zoogdiersoorten en daarbij blijkt het overtuigend, dat bij de hoogste dieren, die tegelijk ook de optische dieren zijn, het scrotum het sterkst ontwikkeld is. Men ziet dit bij de roofdieren, bij de tweeparige hoefdieren en bij de apen. Tegelijkertijd ontwikkelt zich nu in de anaalstreek een aantal ornamentale zichtbare manlijke kentekenen. Deze kunnen bestaan in een bijzondere vorm van beharing, vooral een lichte kleur van de beharing, rondom de anus, soms ook vindt men bijzonder levendige kleuren van de staart of een felgekleurde huid, zoals bij sommige apensoorten. De conclusie, waartoe dan ook Portmann komt, is, dat het scrotum een semantisch kenmerk is, dat wil zeggen een kenmerk van signaalkarakter, dus een *demonstratief* kenmerk, dat bij de optische dieren het manlijke individu in onderscheiding van het vrouwelijke opvallend zichtbaar maakt. De scrotumontwikkeling gaat zeer vaak gepaard met de semantische ornamentale vormingen aan de kop, het gewei, de horens, de manen. Tegelijkertijd ontwikkelen zich meer de frontaalhersenen en de optische waarneming.

Het is natuurlijk uitermate gewaagd om enig verband tussen deze verschijnselen en de menselijke cultuurverschijnselen te leggen, maar het is toch wel opvallend, dat bij primitieve volksstammen de uitwendige manlijke geslachtsdelen een bijzondere demonstratieve rol vervullen in de sociale verhoudingen en wel doordat hun zichtbaarheid op kunstmatige wijze boven het biologische uit wordt geaccentueerd.

Vatten wij de feitelijke gegevens over het lichamelijk verschil tussen de sexen bij de zoogdieren samen. Wij zagen dus het optreden van manlijke kenmerken, die niet doelmatig voor het behoud van individu of soort zijn in de strijd om het bestaan, maar die een sterk demonstratief karakter bezitten. Verder constateerde men bij hogere ontwikkeling een gedeeltelijk optreden van dezelfde kenmerken - zover dat mogelijk is, dus natuurlijk niet van de primaire

manlijke geslachtskenmerken - ook bij het vrouwelijk organisme. Nu is het algemeen bekend, dat de demonstratieve lichamelijke verschijning van het manlijke dier bij een groot aantal diersoorten gepaard gaat met andere demonstratieve uitingen, bijvoorbeeld met het gezang, met het oprichten van de sterk ontwikkelde kuiven bij vogels, met het tonen der levendige staartkleuren, zoals bij de pauw en de fazant; met het optreden van intensieve kleuren, meestal rood en geel, en heftige bewegingen in de paartijd bij vissen en salamanders; het schudden van de manen bij verschillende zoogdiersoorten, enz. Het is een algemene regel, dat hoe hoger het dier ontwikkeld is, hoe meer er een differentiatie en veelvormigheid van de uitdrukkende kenmerken optreden. Dat deze bij het manlijke dier het beschreven type hebben, is uit het *manlijke bestaan* in de dierenwereld begrijpelijk. Juist bij de zoogdieren, en ook bij de vogels, is het manlijke dier in zijn optreden meer naar buiten gericht, meer agressief en neemt het meer bezit van de wereld en deze verhouding tot het milieu en tot de andere dieren demonstreert het mannetje in al zijn expressieve gedragingen. Overeenkomstig dit uitdrukkingskarakter ontwikkelt zich zijn lichaamsbouw. Men heeft deze samenhang van verschijnselen meermalen willen gebruiken als grondslag voor de verklaring van de demonstratieve uitingen, die de sexeverschillen onder de mensen accentueren. Men heeft opgemerkt, hoe bij lagere volksstammen bijna uitsluitend de mannen de exorbitante, demonstratieve uitingen vertonen, die ten dele door de kleding, door tatouages of door andere praal en sieraden worden versterkt, hoe bij verdere ontwikkeling deze verschijnselen ook bij de vrouwelijke individuen optreden en hoe in de hogere culturen het demonstratieve geheel overgenomen wordt door de vrouwelijke individuen en bij de mannen steeds meer gereduceerd wordt, totdat wij inderdaad in onze tijd als ‘grauwe mussen’ temidden van de ‘fraaie fazantenhennen’ rondlopen. Het is natuurlijk zeer de vraag, of deze biologische vergelijking toelaatbaar is en vooral of de verschijningswijze der sexen in onze cultuur inderdaad de hoogste ontwikkeling der expressie

voorstelt. Het is nog niet zo heel lang geleden, dat het er ook in Europa anders uitzag. Wel is het opvallend, dat in de bewusteloosheid van de levende natuur de ‘demonstratieve zijnswaarden’, zoals ik die in een vroegere verhandeling heb genoemd[1] - de ‘Darstellungswert’ zoals Portmann deze noemt -, bij de lagere diervormen uitsluitend optreden bij de manlijke individuen, maar bij de hogere dieren bij beide sexen. Van de demonstratieve betekenis der lichamelijke verschijning is de mens zich bewust. In de bloeiperioden van onze Europese cultuur, in de middeleeuwen, in de aesthetische cultuur van de renaissance en zelfs nog in de zeventiende en achttiende eeuw, ziet men bij mannen en vrouwen beiden de demonstratieve zijnswaarden van kleding en sieraad in volle weelde. Tegelijk eist de hogere beschaving de verinnerlijking van de waarde van het menselijk zijn. Vooral daardoor is elke vergelijking met het biologische onmogelijk.

Wij zullen nu nog een laatste groep van verschijnselen uit de dierenwereld bezien, namelijk de verhouding van de sexen in sexueel opzicht. Bij de eencellige organismen komt - zoals reeds werd gezegd - nu en dan een vereniging van de cellen voor, die men nauwelijks een paring kan noemen, omdat er geen duidelijk verschil tussen de beide cellen bestaat en men niet van een manlijk en een vrouwelijk individu kan spreken. Bij de lagere organismen vindt men in de regel een uitwendige bevruchting. Hoe deze ook plaats vindt, één ding is duidelijk: bij alle lagere diersoorten treedt het individuele bestaan zo geheel op de achtergrond ten opzichte van het bestaan van de soort, dat er talrijke gevallen te noemen zijn, waarin ofwel het vrouwelijke dier ofwel het manlijke of beide in lichaamsbouw en gedragingen niet veel anders zijn dan de producenten van de volgende generatie. Daarnaast is er een sterk gereduceerd zelfstandig-in-de-wereld-zijn.

Wij merkten reeds op, dat in het algemeen het wijfjesdier waarde-

1 *Anschauliche Kennzeichen des Organischen*. Philos. Anzeiger. II (1927-'28) p. 391.

voller in de natuur is dan het mannetje. Beroemde voorbeelden daarvan zijn bij lagere dieren (o.a. vele insecten) te vinden. Het meest bekend is wel de - vanuit menselijk gezichtspunt - tragische levensloop van de dar in de bijenstaat en het feit, dat bij de mieren en termieten de koningin (een geweldig gezwollen eierstok met een heel klein kopje van voren) zich in het middelpunt van de gehele kolonie bevindt en als zodanig verzorgd wordt. Ook kent ieder het verhaal van de spinnensoort, waarbij het mannetje na de paring door het wijfje opgegeten wordt en het niet minder dramatische bestaan van de mantis religiosa (de bidsprinkhaan), die in het Zuiden van Frankrijk en in Noord-Afrika voorkomt en waarbij het wijfjesdier en niet het manlijk exemplaar met een echte 'greep op de wereld' bestaat. Het mannetje sluipt als een schichtig iets naderbij en wordt na de paring opgevreten. Dit zijn voorbeelden, die natuurlijk slechts aantonen, hoe belangrijk voor het bestaan der soort het vrouwelijk organisme is. Het wijfjesdier leeft meestal langer, maar dan als eierproducent. Het mannetje heeft doorgaans meer autonomie en is meer gericht op de buitenwereld. Sommige vrouwelijke vlindersoorten hebben geen vleugels, geen monddelen zelfs, terwijl hier de mannetjesdieren vleugels en kleuren vertonen, zij het ook in een kortstondig bestaan. *Simone de Beauvoir*, die ook deze feiten in haar boek vermeldt, voegt er aan toe: 'La vie du mâle est inutile gratuite', en 'L'espèce qui tient les femelles en esclavage punit le mâle qui prétend lui échapper: elle le supprime brutalement'.[1] Hoe juist dit ook moge zijn, toch toont de natuur, dat het relatief voor de soort onbelangrijke mannetje in zijn korter of langer bestaan, zelfs bij vele lagere diervormen, een luxe vertoont, die zeker 'gratuit' is, maar die het vrouwelijke organisme meestal mist. Deze luxe representeert echter de demonstratieve zijnswaarde waardoor de levende natuur van een volstrekt doelmatige machinerie verschilt.

Wat de verzorging van de jongen betreft, ziet men in de lagere

1 l.c. p. 54.

natuur niet, dat het vrouwelijke organisme voor deze jongen een bijzondere zorg bezit, hoewel het wel voorkomt. Soms geschiedt de verzorging ook door het manlijke organisme. Het fraaiste voorbeeld is misschien de zogenaamde vroedmeesterpad, een paddensoort waarbij het manlijke dier in de rughuid kleine holtes heeft, waarin de zich ontwikkelende jongen zich bevinden en meegedragen worden. Hier zorgt dus het manlijke dier voor de jongen. Bij de vogels helpt het manlijke dier bij het nestbouwen en ook bij het voeden van de jongen en soms bij het broeden.

Bij de zoogdieren treedt de grootste afhankelijkheid van het wijfje ten opzichte van de voortplanting aan den dag. Deze afhankelijkheid staat hier in duidelijke tegenstelling tot de 'vrijheid' van het mannetje. Het vrouwelijk bestaan wordt vrijwel geheel geabsorbeerd door de zorg voor de jongen. Het vrouwelijke dier ondergaat vrijwel passief de paring. Buiten de voortplanting is het echter even gelijkwaardig in de jacht, in de strijd, in de snelheid der bewegingen als het manlijke dier, maar eenmaal bevrucht - en dit is zijn bestemming - schijnt het vrouwelijke zoogdier tot een stuk natuur te worden, waarin van alles gebeurt en aan welk gebeuren het onderworpen is. Men kan dan ook van het wijfje zeggen, dat het zijn sexuele leven ondergaat. Het zelfstandig zijn, dat kenmerkend voor het dierlijke individu is, wordt hierbij opgeheven. Daarentegen ziet men bij het manlijke zoogdier, hoezeer ook besloten in zijn natuur, dat het sexuele leven een deel van zijn activiteit is, dat wil zeggen dus *middellijk* - zoals alle activiteiten door middel van het bezielde lichaam - gerealiseerd wordt als een actie en reactie. Er is bij het manlijk zoogdier reeds een zekere afstand, zoals bij elk initiatief, tussen de begeerte en de voldoening. Het manlijke dier zoekt, achtervolgt, betast, beruikt het wijfje, immobiliseert het, grijpt het, neemt het. Daarom heeft reeds *Hegel* gezegd, dat in het manlijke dier het subjectieve element, dat wil zeggen het zelf-zijn, zo sterk geprononceerd voor den dag komt en dat het vrouwelijke dier veel meer als de vertegenwoordiging van de soort verschijnt. De soort beheerst het vrouwelijke zoogdier

en het absorbeert een groot deel van zijn individuele bestaan als subject. Het is onmiskenbaar, dat de dierenwereld, juist bij zijn hoogste vormen, de zoogdieren, ons dit laat zien.

Deze feiten werpen ook een licht op de genoemde demonstratieve kenmerken van de dieren. Zij laten ons begrijpen, waarom de manlijke sexe, die inderdaad meer initiatief, meer greep op de wereld heeft, dus meer expansief bestaat, in al zijn activiteiten eigen grenzen schijnt te overschrijden en ook in zijn lichamelijke verschijning, in zijn uitdrukkingsbewegingen en vocale uitingen, zelfs in het krachtig verloop van al zijn bewegingen, in de agressiviteit van zijn optreden, een 'greep' op de wereld *demonstreert*.

Wij hebben de sexuele differentiatie in haar feitelijke ontwikkeling bij lagere en hogere organismen enigszins uitvoerig gevolgd om na te gaan, in hoeverre de biologische grondslag van de vrouwelijke natuur deze begrijpelijk kan maken.

Indien men de mens als de hoogste diersoort beschouwt - schijnbaar is dit 'in zekere zin' toelaatbaar - dan is het te verwachten, dat men de vrouw met een wijfjesdier en bij voorkeur met een vrouwelijk zoogdier vergelijkt. Nu is het zeker, dat ook de vrouw haar kinderen voortbrengt en voedt, zoals dit bij de hogere dieren geschiedt, maar wij zagen, dat zelfs het zoogdierwijfje nog iets meer is dan alleen een 'voortplantingsapparaat' in dienst van de soort - een omgroeid ovarium, zoals sommigen zelfs de vrouw hebben betiteld. 'Propter solum ovarium mulier est, quod est' leerde reeds *Virchow*, die dit woord vermoedelijk aan een oude auteur ontleende. Twee grondfeiten leert ons - zo zagen wij - de levende natuur en wel in de eerste plaats, dat de sexuele differentiatie, waarvoor noch een feitelijke oorzaak noch een doelmatigheid is aan te geven, bij de hogere dieren het meest geprononceerd is en ten tweede, dat de aan de idee van het levende inhaerente essentiële eigenschap der expansiviteit primair in de manlijke dieren demonstratief tot uiting komt en wel in lichaamsbouw en gedrag. Bij hogere ontwikkeling treden deze semantische kenmerken ook erfelijk bij de vrouwelijke

dieren op, hoewel zij bij de manlijke sexe blijven *overwegen*, hetgeen ten dele hormonaal bepaald is.

Het voornaamste resultaat, dat wij aan de voortreffelijke onderzoekingen en theoretische beschouwingen van Portmann danken, is wel de bevestiging uit de feiten van de gedachte, dat het leven niet zijn zin vervult in de doelmatigheid van vorm en functie. De levende organismen zijn geen machines. De doelmatigheid in de natuur is slechts de noodzakelijke voorwaarde voor de weelderige demonstratieve zijnswaarde, die de eigenlijke zin van de levende natuur en 'transcendentie in verschijning' is. Ook de hogere vrouwelijke dieren tonen deze 'Darstellungswert' in hun eigenschappen; zij zijn evenzeer subjecten met initiatief, althans in zoverre zij niet passief onderworpen zijn aan de voortplanting. En dit is niet geheel het geval: de *voorzorg* immers, die de idee der voortplanting impliceert, komt bij het zoogdierwijfje boven de bewusteloze doelmatigheid van de lagere natuur uit in de *actieve zorgzaamheid* voor het jong.

Ziet men in het dierenleven het menselijke als beeld of als afschaduwing phaenomenaal reeds aanwezig, dan getuigt inderdaad de biologische grondslag van de vrouwelijke natuur reeds van haar zin. Dit getuigenis wordt echter eerst op de juiste wijze verstaan, indien wij het wezensverschil tussen mens en dier evenzeer in aanmerking nemen als de verbondenheid van de mens met het leven. Dan leert de biologie, dat de vrouw evenzeer als de man zich vrij tot de wereld kan richten en geen enkel lichamelijk kenmerk - ook niet haar 'aanleg' om kinderen te kunnen voortbrengen en voeden - onvermijdelijke lotsbeschikking is. Altijd *moet* de mens - en dus ook de vrouw - de lichamelijke eigenschappen als een deel van de existentiële situatie zinvol begrijpen en dus al dan niet aanvaarden.

2. De lichamelijke kenmerken

> D'UNE *manière générale, c'est son sexe même, avec tout ce qui s'ensuit nécessairement, qui subordonne la femme par la situation, je ne dirai pas inférieure, puisqu'il n'y a pas là d'infériorité morale et qu'il peut même à certains égards y avoir supériorité, mais par la situation désavantageuse et dépendante où il la place*.
> HENRI MARION[1]

NADAT wij de verschillen tussen de sexen in de dierenwereld hebben bezien, om daardoor de biologische grondslag van de vrouwelijke natuur beter te begrijpen, willen wij ons thans wenden tot de bijzondere lichamelijke verschijningswijze van de vrouw en wel deze vóór alles in haar feitelijkheid beschouwen. Deze opgave is niet gemakkelijk omdat uit de aard der zaak, bij de blik die wij op een ander mens werpen alle cultuurwaarden en culturele waarderingen aan onze blik een bijzondere richting geven en daardoor een zinsverband in het aanschouwde oproepen, waardoor de zuivere feitelijkheid van de verschijning overschreden wordt.

Wanneer men spreekt over '*de*' vrouw, dan bedoelt men daarmede vóór alles te denken aan het phaenotypische (verschijnende) beeld van de volwassen Europese vrouwen, en eigenlijk binnen ons cultuurgebied aan een bepaalde sociale groep, namelijk de vrouwen in de zogenaamde intellectuele, beter gesitueerde kringen. Het is duidelijk, dat wij deze bijzondere richting van onze blik niet mogen vergeten.

Wij hebben met de beschouwing van de lichamelijke kenmerken van de vrouw twee bedoelingen. In de eerste plaats om in haar gestalte de kenmerkende eigenschappen te ontdekken en deze in verband te brengen met de bestaanswijze der Europese vrouw in haar sociale relaties. Daarbij zullen wij afzien van de vraag, of wij hier te doen hebben met een oorspronkelijke aangeboren

1 *Psychologie de la femme*, Paris (A. Colin) 1925, p. 50.

sexuele differentiatie dan wel met een differentiatie, die in de loop van de cultuur zich op grond van een erfelijke aanleg heeft ontwikkeld.

De tweede bedoeling van onze beschouwing van de lichamelijkheid van de vrouw is om in het beeld van haar lichamelijkheid het 'echt' vrouwelijke te ontdekken, afgezien van de vraag of dit 'echte' misschien slechts schijn is. De ontdekking van het phaenomenale echt vrouwelijke in de waarneembare verschijning van de vrouw, zoals ze dagelijks aan ons bekend is, heeft meer dan alleen een theoretische waarde. Het is immers duidelijk, dat alleen door een dergelijke ontdekking van het phaenomenaal wezenlijk vrouwelijke de waarderingsoordelen en dus de normen doorzien worden, die bij voorbeeld in de opvoeding en in talrijke sociale vraagstukken leidend zijn.

De meest voor de hand liggende vraag, die wij ten aanzien van het phaenotypisch lichamelijk beeld van de vrouw kunnen stellen, is deze: in hoeverre is dit beeld door teeltkeus, door de sexuele teeltkeus, ontstaan? Reeds bij onze biologische beschouwingen hebben wij erop gewezen, dat *Darwin* meende, dat alle secundaire geslachtskenmerken in de dierenwereld doelmatig zijn en dus door sexuele teeltkeus zijn ontstaan. Wij hebben deze opvatting afgewezen in verband met de moderne inzichten in de zoölogie, maar toch is het duidelijk, dat er een echte sexuele teeltkeuze bij de mens mogelijk is, omdat inderdaad de keuze van de partner voor het huwelijk voor een deel afhankelijk is van de normatieve opvattingen, die in de cultuur zijn ontstaan. Een dergelijke keuze doet zich echter slechts voor, wanneer er werkelijk sprake is van de mogelijkheid van een kiezen en dit geldt hoogstens alleen voor een bepaalde standsgroep. Bij primitieve volkeren zullen ongetwijfeld enkele extreme afwijkingen van de gewaardeerde norm uit het voortplantingsproces worden uitgeschakeld, maar van een eigenlijke teeltkeuze is daar geen sprake. Wij kennen 'teeltkeus' als huwelijkskeus in de hogere standen en naar aanleiding van de waarderingsoordelen der hogere standen ook enigszins bij de lagere, die zich in elke

sociale gemeenschap altijd naar de hogere richten. Er is hierover een interessante opmerking in de literatuur te vinden. *Jenner*, de ontdekker van de koepokinenting, heeft als plattelandsarts opgemerkt, dat de adel in zijn tijd veelvuldig trouwde met boerendochters met gladde wangen en de pokdalige freules versmaadde. Dit is het uitgangspunt geweest van zijn verbazing over het feit, dat bij de boerenvrouwen geen pokkenziekte voorkwam, althans niet zo veelvuldig. Maar voor ons vraagstuk is het interessant, dat hieruit zo duidelijk blijkt, hoe een bepaalde standsgroep een schematisch beeld bezit van de 'ideale' vrouw, evenals ook de vrouw een schematisch beeld bezit van de man, welke schematische beelden bij de keuze van de huwelijkspartner een rol spelen en daardoor de typologische verschijning van de geslachten in de loop der generaties merkbaar zullen beïnvloeden. De betekenis van deze schemata in het cultuurleven is zeer belangrijk voor de ontwikkeling der physieke en psychische kenmerken van een volk. Ten aanzien van de vrouw zijn er vele wisselingen in de gewaardeerde schemata opgetreden. Er was een tijd, dat de zandloperfiguur en de wespentaille zeer 'gezocht' werden, en er was een tijd der waardering van de zware boezem, hetgeen niet vreemder is dan de waardering van de mismaakte Chinese vrouwenvoeten. Omgekeerd gold voor 'echt' manlijk, althans voor een bepaalde groep, de zogenaamde adelaarsblik, die de Duitse adel en niet alleen de adel trachtte aan te kweken.

De vraag is altijd, in hoeverre hier schemata gekozen worden, die *erfelijk* zijn, want het is duidelijk, dat de misvormde Chinese voet evenmin erfelijk is als de wespentaille, maar vermoedelijk berust de sterkere ontwikkeling van de borsten evenals de vetzucht in het algemeen wel ten dele op een erfelijke eigenschap. Daarop wijst ook het verschijnsel, dat een enkele maal bij primitieve volkeren wordt aangetroffen. Zo bij de Pygmeeën en de Hottentotten de zogenaamde steatopygia, waaronder men verstaat, het feit, dat de normale lendenlordose, die bij elk mens bestaat en bij de vrouw wat sterker is, daar in overdreven mate bij de vrouwen voorkomt

tegelijk met een wanstaltige ontwikkeling van het vetweefsel aan het zitvlak. Dit is een 'kweekproduct', naar men met grote waarschijnlijkheid onderstelt. Het wijst erop, dat inderdaad de mogelijkheid bestaat, dat wat wij het phaenotypische beeld van de vrouwelijke verschijning noemen, althans voor een deel in de loop van de geschiedenis der mensheid is ontstaan en dus niet op een 'natuurlijk' verschil met de manlijke gestalte berust.

Er komt in de fijnere détails van de menselijke lichaamsvorm en de gelaatstrekken *altijd* cultuur tot uiting. Wat oorspronkelijk 'ras' is en wat 'volkstypisch', is in het algemeen niet na te gaan. Toch is deze vraag voor ons probleem van belang. Men zou zich dan ook vergissen, wanneer men meende *het* typisch vrouwelijke te kunnen aflezen van de verschijningswijze van de Europese vrouw in onze tijd. Men behoeft maar een blik te slaan op primitieve volkeren om te zien, dat de geslachtsverschillen daar een geheel ander karakter bezitten. De bekende *Stratz*, die over de vrouwelijke lichaamsverschijning verschillende populaire boeken schreef, wijst erop, dat eigenlijk alleen de ontwikkeling van de mammae als secundair geslachtskenmerk constant is, maar dat bij de volkeren, waar de beharing van het lichaam en daarmede ook de beharing in het gelaat geringer is, de verschillen tussen man en vrouw in hun uiterlijk wel onmiskenbaar zijn en zeker onmiskenbaar voor de eigen bevolking, maar in een geheel andere physiognomische structuur liggen dan in Europa.

Na deze inleidende opmerkingen willen wij nagaan, wat men tot de 'natuurlijke' kenmerken van de lichamelijkheid van de Europese vrouw feitelijk zal moeten rekenen. Men kan deze in de volgende groepen van verschijnselen samenvatten:

1. Al datgene, wat met de voortplanting samenhangt;
2. De geringere ontwikkeling van de spieren en de sterkere ontwikkeling van het vetweefsel;
3. De labiliteit in het vegetatieve (sympathische) zenuwstelsel. (Hierbij moet worden opgemerkt, dat het nog een omstreden

vraag is, of deze labiliteit niet voor een groot deel cultureel is verworven).

4. De levensduur, de gevoeligheid voor ziekten en wat daarmee samenhangt.

Vanuit deze vier gezichtspunten kunnen wij spreken over de natuurlijke lichamelijke kenmerken van de vrouw, waarbij onze waardering zowel op haar positieve eigenschappen als op haar tekortkomingen in vergelijking tot de man zal vallen. Daarbij kunnen wij in het midden laten, of een 'natuurlijke' achterstand een cultureel voordeel kan zijn en of ook het omgekeerde voorkomt. In ieder geval - het zij nogmaals gezegd - verkrijgt de lichamelijkheid als een feitelijke structuur altijd een persoonlijke waarde in de sociale situatie en het zwakke kan dus sterk en het sterke kan zwak betekenen.

Men moet de tegenstelling tussen man en vrouw zeker niet opvatten als de tegenstelling actief-passief. Zij is veeleer de tegenstelling van een lichamelijk onbelemmerd initiatief tegenover een relatieve onvrijheid, het lichamelijk-beheerst-worden door een onpersoonlijke macht. Die 'vreemde' macht kan men de macht noemen van de 'soort', die door de geslachtelijkheid heen zich in de vrouw aanmeldt. Hiermede benaderen wij het *eerste* probleem, namelijk de lichamelijkheid van de vrouw in zoverre deze van de voortplanting afhankelijk is.

De tegenstelling tussen meer en minder vrij heeft alleen zin, in zoverre de lichamelijke mogelijkheden op de menselijke existentie betrokken worden. De mens *representeert* in zijn lichamelijkheid, zijn houding tegenover de wereld zowel zijn bewust-zijn, het wakker-zijn als de mogelijke praestatie. Hij staat tegenover de wereld en vindt hierin de grond om door de vrijheid van de daad heen de eigen natuur te transcenderen. Wij merkten reeds op, dat het lichamelijk typisch menselijke tegelijk voor ons bewustzijn het typisch manlijke is. Wij zullen dit eerst uitvoeriger overdenken, wanneer wij het uitdrukkingskarakter van de vrouwelijke lichamelijke verschijning zullen bespreken, want wij beperken ons thans tot de

feitelijkheid van de kenmerken van het vrouwelijke lichaam. Het is onmiskenbaar, dat in de vrouw processen plaats vinden, die niet in relatie behoeven te staan en zelfs in conflict kunnen komen met haar vrij gekozen existentie als mens in de wereld en het is de grote verdienste van *Simone de Beauvoir* hierop te hebben gewezen. Reeds heel vroeg in de literatuur komt het denkbeeld voor, dat de vrouw meer geslachtelijk wezen is dan de man, dat de soort zich installeert in haar lichaam, maar niemand heeft dieper doorzien, wat dit eigenlijk betekent, dan Simone de Beauvoir. 'De vrouw', zo zegt zij, 'die het meest van alle wijfjesdieren "femelle" is, schijnt ook het meest kwetsbaar, . . . celle qui vit le plus dramatiquement sa destinée et qui se distingue le plus profondement de son mâle.' Deze uitspraak is geheel in overeenstemming met wat in de romantiek en ook daarna in de literatuur door philosophen en dichters is opgemerkt, namelijk dat de vrouwelijke lichamelijkheid de gehele existentie van de vrouw tot in alle détails doortrekt en bepaalt en deze existentie in zekere zin af doet wijken van de eenvoudige en volkomen klare positie, die in de idee van de manlijke gestalte vervat is.

Voor de man is het sexuele leven geïntegreerd in zijn bestaan als persoon tegenover en met de wereld. In de begeerte en in de daad overschrijdt de man objectief de grens van zijn individueel bestaan in de richting van de voortplanting en het behoud der soort. Deze overschrijding valt uitdrukkelijk samen met de subjectieve keuze van deze transcendentie. In dit opzicht kan men zeggen: de man *is* zijn lichaam en *heeft* zijn lichaam. 'La femme', zegt Simone de Beauvoir, 'est son corps, mais son corps est autre chose qu'elle même.' - Haar lichaam is zij wel zelf, maar dit lichaam is iets anders dan zijzelf als mens -. Ziedaar het probleem, dat door de feitelijkheid van de vrouwelijke lichamelijkheid wordt opgeroepen. Vroegere schrijvers hebben het wat primitiever uitgedrukt. Wij noemden reeds het wel verbreide woord van *Möbius*: 'de vrouw is een omgroeid ovarium'. Het betekent: 'de vrouw is inderdaad niets anders dan een wijfje'. Men zegt het ook wel vriendelijker en

spreekt dan van de ‘bestemming’ tot moederschap. Men moet echter met beslistheid dergelijke uitspraken als onjuist afwijzen. De vrouw *is* een mens en eerst *in* haar menselijkheid, dus door haar vrijheid, verkrijgt de feitelijkheid van haar lichamelijkheid een betekenis, eventueel een problematische.

Dat hiervoor aanleiding bestaat, tonen enige statistische gegevens. 85% van de vrouwen hebben naar de schatting van gynaecologen menstruatiestoringen. Opvallend is het ook, dat tussen 14 en 18 jaar meer meisjes sterven dan jongens en wel 128 meisjes op 100 jongens; tussen 18 en 22 jaar is dit verhoudingsgetal 105 op 100. Dat de bevalling een dramatisch gebeuren is, weet ieder. De vrouwen ‘ont des maladies dans le ventre’, zegt Simone de Beauvoir, een vijandig element in het lichaam. Opmerkelijk is, dat in het Engels de menstruatie ‘the curse’ heet, de maledictie, de vervloeking. Dit is vermoedelijk de verbinding van een ervaring en een laatste rest van een oude mythe omtrent de samenhang van de periodiek in het vrouwenleven en het cosmisch gebeuren, namelijk de omloopstijd van de maan om de aarde in 28 dagen. Deze samenhang heeft geen enkele zin voor de vrouw als mens, maar is ‘natuur’, die haar individueel bestaan aangrijpt en doordringt. Hiertegenover moet de vrouw juist door haar menselijkheid op de een of andere manier een zelfstandige houding vinden. In de regel is deze houding minder dramatisch, dan Simone de Beauvoir meent en overweegt een gelatenheid, al is deze zelden geheel vrij van een zekere ergernis.

De man staat niet vreemd of ergerlijk tegenover zijn geslachtelijke verschijnselen, waaraan hij in zijn bestaan een duidelijke plaats kan toekennen. Hij kan weliswaar een slaaf van de sexuele begeerte worden, maar dit kan ook ten aanzien van iedere andere begeerte geschieden. Het geslachtelijke is dus in zijn existentie niet iets, dat *principieel* buiten zijn bestaan om kan gaan. De vrouw daarentegen kan meer dan het vrouwelijke zoogdier ‘la plus profondément aliénée’ zijn, vervreemd aan zichzelf, en zij is als *mens* ‘celle qui refuse le plus violemment cette aliénation’. Deze afwijzing van het

physiologisch gebeuren kan de vorm hebben van de gelatenheid, waarmede de meeste vrouwen vele kwaaltjes verdragen. De menstruatie is echter geen ziekte, maar juist dit demonstreert de problematiek, die uit de natuur van het vrouwelijke lichaam naar voren treedt. Het physiologisch gebeuren *kan* vanzelfsprekend voor de vrouw objectief belangrijk zijn. Wanneer de vrouw moeder wordt, heeft het gebeuren in haar lichaam immers zin, niet als een vrij gekozen reeks daden, maar voor wat in en aan haar geschiedt als gevolg van een eventueel vrije beslissing.

Eén ding is echter zeker: deze onderworpenheid aan de natuur, die in het vrouwenlichaam wetmatig werkt en die Simone de Beauvoir 'dramatisch' noemt, wordt dit eerst, als de vrouw weigert deze onderworpenheid te aanvaarden als de onveranderlijke en objectieve reden voor een hiërarchie der sexen. De vrouw is als mens nooit een onveranderlijke realiteit, geen ding met eigenschappen, maar zij is evenals de man alleen als mens in haar menselijkheid, dus psychologisch, te definiëren vanuit haar *mogelijkheden* en vanuit de door haar gekozen existentie. Wij kunnen dus als leidraad voor onze verdere beschouwingen het woord van *Merleau-Ponty* gebruiken: 'le corps n'est pas une chose, il est une situation'. Wij dienen ons deze gedachte geheel eigen te maken en dit is slechts mogelijk, indien wij doorzien, wat met een situatie wordt bedoeld. In een situatie is vervat de zin van de act, die 'iets' tot situatie voor iemand constitueert en waarin hij tevens het grondschema van zijn eigen bestaanswijze ontwerpt. Aan zijn lichaam geeft de mens de algemene zin van de bemiddeling tot de wereld en dus van zijn mogelijke greep op de wereld in relatie tot de ruimte, de tijd en tot de objecten. Welnu, deze greep is bij de vrouw minder sterk en minder beslist en dit verwijst naar het *tweede* objectieve kenmerk, namelijk het zwakkere spierstelsel van de vrouw.

Ook hiervoor geldt evenals voor het eerst genoemde kenmerk (de op de voortplanting betrokken processen, die zich in de vrouw afspelen), dat dit zwakkere spierstelsel een *gave* van de natuur en een *opgave* voor de vrouw als mens is. Zwakte kan gedefinieerd

worden in physische of in physiologische zin. Maar de vraag, wat zwakte voor een mens *betekent*, hangt van zijn cultuur af. Wanneer het een taboe is om het 'zwakke geslacht' aan te vallen, dan betekent de zwakte van de vrouw voor haar en voor de man iets anders, dan wanneer dat taboe niet bestaat. Niet alleen betekent zwakte dan iets anders in de wederkerige sociale verhoudingen, maar ook in elk détail van ieders persoonlijk beleven en zelfbewustzijn.

Kleine afwijkingen in de aanleg kunnen diepgaande veranderingen van het bestaan met zich meebrengen. Wie geboren is met een bochel of scheelheid of deze in de prille jeugd verworven heeft, wordt een ander mens dan de 'normale'. Wie spoedig bloost, heeft een heel ander bestaan dan hij bij wie dit ontbreekt. Eén van de scherpzinnigste psychologen - een kleine dikke man - (*Grünbaum*) maakte eens de opmerking: 'Als ik 5 cm groter geweest was, zou ik een ander mens geworden zijn'. Hij had gelijk; hij was 5 cm te klein. Zo is het ook met het zwakkere spierstelsel van het meisje tegenover de jongen.

Evenals bij de dieren, is bij de mens de constitutie voor een deel hormonaal bepaald. Men kan door het vaststellen van de hormonale veranderingen bij de ontwikkeling en bij ziekten of van het effect van de toediening van hormoonpraeparaten aantonen, dat manlijke hormonen sterkere spieren geven en de vrouwelijke hormonen meer vetafzetting. Maar de spierkracht is niet slechts een eigenschap van de spier, maar vooral van de innervatie van de spier. De physioloog leert ons, dat bijvoorbeeld de spierkracht van de biceps theoretisch maximaal 600 kg bedraagt, dat wil zeggen een spanning, die, als zij door gelijktijdige innervatie van alle vezels ontwikkeld zou worden, de spier door midden zou scheuren. Nooit werd deze kracht bij innervatie ontwikkeld. De effectieve spierkracht kan dus bij een zelfde spierontwikkeling zeer uiteenlopen. Ieder weet bijvoorbeeld hoe bij hevige emoties de spierkracht veel groter is en zelfs enorme waarden bereiken kan.

Het zwakker zijn van het meisje berust dus niet slechts op de spier-

ontwikkeling, maar voor een groot deel op de innervatie, dus op haar bewegingswijze. Deze bewegingswijze kan de constitutioneel geringere spierkracht bedoelen te compenseren of omgekeerd deze geringe kracht voortdurend demonstreren.

Men heeft gemeend, dat de geringere spierkracht van het meisje duidelijk blijkt uit de wijze, waarop zij een steen wegwerpt. Ieder kent het verschil tussen het werpen van een jongen en dat van een meisje. Het principe van de jongens-steenworp is drievoudig: ten eerste een spanning als van een boog ontwikkelen en deze dan loslaten; ten tweede: het ver uithalen vóór de worp; ten derde: het zich zo manifesteren, dat men als werpen-durvend verschijnt. De jongen werpt dus niet alleen een steen, maar hij bedoelt ook de act van de worp demonstratief te tonen en daardoor zijn 'manlijke' daad. Men behoeft slechts de dagelijkse ervaringen op te roepen om te weten, hoe geheel anders dit bij een vrouw is. Tegelijk demonstreert zich in deze totaal andere zinstructuur van zulk een eenvoudige handeling de existentiële betekenis van de sterkte tegenover de zwakte. Gemeten met een dynamometer hebben de vrouwen gemiddeld stellig zwakkere spieren, geringere spierkracht, niet alleen in Europa maar overal ter wereld, zelfs volgens onderzoekingen bij de Indianen, waar de vrouwen de zwaarste arbeid verrichten.

Er zijn natuurlijk belangrijke individuele variaties en menige vrouw is veel sterker dan menige man. Veel belangrijker is echter het volgende: het meisje, dat sterker is dan één bepaalde jongen, is toch de vertegenwoordigster, en doorleeft zich ook als de vertegenwoordigster van een groep, die zwakker is, dat wil zeggen van die groep, die bij elke wedloop verliest, van de groep die altijd de duwen en de klappen krijgt. Dit 'behoren bij' betekent, dat de lichamelijkheid in zijn facticiteit voortdurend overschreden wordt door de betekenis, die de mens individueel èn als sociaal wezen daaraan geeft. Het meisje weet zich zwakker dan de gemiddelde jongen en representeert dit in haar zelfontwerp ten opzichte van alle situaties. Zij doet niet *als* meisje, wat zij desnoods individueel

wel zou kunnen doen. Zij draagt het *teken* van het zwakke geslacht, zoals iemand het teken van zijn maatschappelijke stand draagt.

Nu is het interessant, dat van alle spieren de armspieren bij de vrouw vooral zwakker zijn, niet de dijspieren, maar juist de armspieren, dat wil zeggen die spieren, die voortdurend in actie zijn bij alle handelingen en gebaren, in alle menselijke relaties, in het geven van een hand, in een groet, in alle bezigheden van het culturele leven en in alle arbeid die de mens kent. Juist de armspieren zijn in bijzondere mate zwak.[1] Dat is het feit, maar de vraag, die zich voordoet is deze: hoe wordt dit feit door de vrouw aanvaard of afgewezen? Geschiedt er niet reeds een compensatie op een groeps-typische wijze in de ontwikkeling van het bestaan van het jonge kind? Ergens in de literatuur staat: 'Het meisje is de zwakste, *daarom* steekt ze meer de tong uit'. Misschien ligt in dit 'daarom' wel een diepe wijsheid!

Bezien wij thans het *derde* feitelijk constateerbare lichamelijke kenmerk: de vegetatieve labiliteit.

Voor de niet-arts is hier een toelichting nodig. Alle functies in het innerlijke van het lichaam staan onder invloed van het vegetatieve zenuwstelsel en wel gewoonlijk zonder bemerkbaar verband tot het menselijke bestaan. Dit betekent, dat deze functies onbewust plaats vinden; dat zij er niet vóór ons zijn en wij er dus ook geen invloed op kunnen uitoefenen. Langs directe weg zijn zij echter wel be-

1 Hoezeer de zwakkere armspieren, die de vrouw van nature bezit, in letterlijke zin een tekort aan greep op de wereld zijn, blijkt wel het duidelijkste door de onvoldoende aanpassing van de vrouwelijke motoriek aan de eisen, die in een door mannen ontworpen samenleving aan de handelingen worden gesteld, die in het verkeerswezen, in de industrie zich voordoen. Men hoeft slechts op te merken, hoe 'onhandig' vrouwen zich in treinen, trams en autobussen gedragen. De verwarring, die zij daarbij blijkbaar innerlijk doorleven en door het onzekere optreden zichtbaar maken, is niet uitsluitend toe te schrijven aan de zgn. emotionaliteit. Het percentage vrouwen, dat niet snel en zeker in haar handbewegingen is, blijkt ontstellend groot te zijn. Het aanreiken van een spoorkaartje of van een geldstuk in een autobus is blijkbaar een zware opgave. Natuurlijk geeft het doorleven van dit gemis aan aanpassing en vooral van het welwillende geduld, waarmede de manlijke beambten dit aanvaarden, een 'emotionaliteit', die veel dieper gefundeerd is en dus ook een veel grotere uitwerking heeft, dan men meestal veronderstelt. Gelukkig is door een meer sportieve opvoeding de gerichtheid van de bewegingen en de juiste maat belangrijk te verbeteren en ziet men dientengevolge bij de jongere generatie een grotere gelijkwaardigheid met het optreden van mannen.

merkbaar en worden hun effecten, bijvoorbeeld de zwelling van een orgaan, doorleefd. Door het verwekken van deze doorleefde voorstellingen kan de lichamelijke toestand min of meer duidelijk als situatie worden gereproduceerd en worden indirect de vegetatieve functies door ons beheerst. *Hansen* spreekt hier terecht van 'ideagenetische reacties'.

In hoge mate uit zich de invloed van het vegetatieve zenuwstelsel in de huid. De verandering van kleur, de verandering in temperatuur en zweetafscheiding zijn uitingen van de vitale functies van het vegetatieve zenuwstelsel. Andere uitingen zijn de veranderingen in de frequentie en kracht van de hartslag en in de bewegingen van het maagdarmkanaal en de afscheiding der verteringssappen.

Men spreekt nu van een vegetatieve labiliteit, wanneer al deze invloeden op de organen niet constant blijven bij de geringe variaties, die het bestaan met zich meebrengt, maar mateloos op deze variaties reageren, zodat de vegetatief-labiele een persoon is, die bijvoorbeeld snel kleurt en snel bleek wordt, wiens hart door geringe veranderingen der situaties en dus bij zwakke emoties sneller en langzamer klopt. Hoewel de vegetatief-labiele onbekend is met wat eigenlijk in hem geschiedt, bemerkt hij toch de veranderingen in hartslag, in huidtemperatuur, in vulling en spanning van de huid als uitingen van de emoties, die hem van binnen uit schijnen te overweldigen. Zo weet de vrouw, die vegetatief labiel is, dat zij spoedig en onevenredig sterk verward - bewogen - wordt, 'ontroerd' zoals het in het Nederlands tekenend heet, en dit juist *in* haar lichamelijkheid en dus *in* haar verschijning. Dit is bij de meeste vrouwen het duidelijkste in de puberteit; de labiliteit is dan voor de ontwikkeling van het persoonlijk bestaan zo belangrijk, omdat immers in de puberteit de jeugdige op de drempel van het sociale leven staat en de vrouw zich op deze drempel doorleeft als de vegetatief gestigmatiseerde, de labiele. Zij wordt daar zo gezien en zij weet zich daar zo gezien en dit wekt nieuwe onzekerheid en deze weer grotere labiliteit. Hier begint een der vele wisselwerkingen tussen cultuur en natuur, waarin elk mens, maar de vrouw

op bijzondere eigen wijze, gevangen is. Zij kan trachten zich aan haar labiliteit te onttrekken door steun te zoeken bij de gedragingen en het bewustzijn van een ‘groep’, maar dit geeft haar optreden dan altijd iets onpersoonlijks en ‘gemaakts’. Zij kan ook het ‘daarstaan’ in zichtbare ontroering en verwarring verkiezen te ondergaan en te aanvaarden en constitueert zich dan enerzijds voor zichzelf als verward, ontroerd, emotioneel; anderzijds zo te zijn tegenover de anderen. Dit noemt men dan ‘echt’ vrouwelijk. Geen enkele psychologische eigenschap is immers zo constant in de literatuur als echt vrouwelijk vermeld als juist de emotionaliteit. Wij zullen dit nog uitvoeriger bespreken. Hier moge slechts worden opgemerkt, dat door de vegetatieve labiliteit het lichamelijke door de vrouw in elke situatie op andere wijze ervaren wordt dan de man dit doet. Emoties worden opgewekt, die slechts ten dele op de situaties betrokken zijn en dus voor het zelfbewustzijn en voor anderen *gemakkelijk* het karakter van ‘onechtheid’ verkrijgen. De emotionaliteit is dan niet een natuurlijk kenmerk, zoals men de geringere spierkracht moet opvatten. Eerst uitvoerige onderzoekingen bij andere bevolkingsgroepen en primitieve beschavingen kunnen in dit gebied de scheidingslijn tussen cultuur en natuur, maar ook die tussen echt en onecht nader leren kennen.

Het is immers niet onmogelijk, dat de vegetatieve labiliteit ten dele door de opvoeding is ontstaan of hierdoor in hoge mate wordt versterkt. Wij weten reeds, dat zij bij vrouwen individueel en standsgewijs verschilt en door een goed geleide lichamelijke opvoeding in de jeugd belangrijk geringer wordt.

Tenslotte willen wij nog nagaan, wat er bekend is over de levensduur en de gevoeligheid voor ziekten bij de vrouw in vergelijking met de man.

De zwakte van de vrouw is, zo menen velen, een mythe die voor de vrouwen aangenaam is en daarom wordt gehandhaafd. In ieder geval zou men de vrouwen eigenlijk wegens hun langere levensduur en geringere gevoeligheid voor ziekte het sterke geslacht moeten noemen. Laten wij dus spreken over het ‘*sterke zwakke*’

geslacht. Wij bedoelen daarmee, dat de vrouw inderdaad sterker is in haar biologisch bepaalde levensduur en haar vatbaarheid voor ziekte, maar dat zij zwakker is in de zin, waarin wij over de onderworpenheid aan de geslachtelijke processen, over haar spierkracht en labiliteit hebben gesproken.

Bij de geboorte is de verhouding tussen jongens en meisjes 105½ op 100. Dit verhoudingsgetal schijnt zeer constant en in alle landen hetzelfde te zijn.[1] Men zoekt de oorzaak hiervoor in het feit, dat er meer kans is op een bevruchting door een spermatozoon dat een y-chromosoom bevat, dan door een spermatozoon, dat een x-chromosoom bevat. Het lichaam van de vrouw bevat immers in elke celkern bij de vele chromosomen, die in elke mensencel voorkomen, 2 x-chromosomen, ontstaan uit een x-chromosoom van de moeder en een x-chromosoom van de vader. De cellen van het manlijke lichaam bevatten elk één x-chromosoom, dat van de moeder afkomstig is, en één y-chromosoom, dat van de vader afkomstig is. Er zijn dus twee soorten van spermatozoën, die door deling uit de manlijke lichaamscellen in de kiemklier ontstaan. De ene soort bevat een x-chromosoom, de ander bevat een y-chromosoom. Wanneer dus de spermatozoën, die een y-chromosoom bevatten, een grotere vitaliteit zouden bezitten, dan zou er meer kans bestaan op bevruchtingen van de soort x-y, dat wil zeggen meer jongetjes in kiem worden aangelegd. Dit laatste is inderdaad zeer waarschijnlijk. Het blijkt voor alles uit het geboorteoverschot aan jongens, niettegenstaande de praenatale sterfte der jongens groter is. Voor de geboorte sterven er gemiddeld 25% meer jongens dan meisjes. In de vierde maand van de graviditeit is dit zelfs 100%. Het merkwaardige is nu, dat deze hogere sterfte van manlijke individuen ook voorkomt bij de diersoorten, waarbij dit werd onderzocht, bij runderen, varkens en ratten. Dit zijn dieren, waarbij ook het manlijke individu het chromosomenstel x-y bevat. Ook bij deze dieren vindt men niettegenstaande de grote sterfte

1 Deze en vele andere gegevens ontleend aan de samenvatting in AMRAM SCHEINFELD *Women and men*. N.Y. 1943.

een overschot *aan manlijke individuen*. Het onmiddellijke resultaat van de bevruchting is dus, dat er veel meer manlijke dieren (en mensen) worden aangelegd. Praenataal sterven er meer af, maar bij de geboorte is er nog een kleine meerderheid aanwezig.

Bij de hoenders is het juist andersom, maar daar is het x-x chromosomenstel kenmerkend voor de manlijke dieren, terwijl de x-y combinatie bij de vrouwelijke dieren voorkomt. Zo vond men dan ook dat de praenatale sterfte bij kipembryonen onder de vrouwelijke dieren het grootste was.

Bij de geboorte zijn de manlijke kinderen de zwakste. De sterfte is groter onder de jongens. Dit is vooral in het eerste levensjaar het geval, waarin 27% meer jongens sterven aan allerhand ziekten. Men verklaart dit ten dele door de snellere ontwikkeling van het meisje (bijvoorbeeld de beenvorming is bij het meisje een maand vooruit ten opzichte van de jongens). Een andere verklaring voor de grotere sterfte onder de jongens in het eerste levensjaar zou zijn, dat bij de geboorte zelf meer jongens sterven of beschadigd worden. Meestal denkt men daarbij - vooral onder vroedvrouwen is deze mening verbreid - aan het feit, dat de jongensschedel groter is en dus meer kans heeft op traumata bij de geboorte. Nu is de jongensschedel gemiddeld slechts ½ cm groter, bovendien is de schedel van de pasgeborene uiterst plastisch, zodat deze verklaring niet erg waarschijnlijk is. Toch leren sommige statistieken, dat bij de geboorte 54% meer jongens sterven dan meisjes.

Wat de gevoeligheid voor ziekten betreft, is het verschil tussen de sexen opvallend. Er zijn er enkele, zoals een breuk of een ziekte van de urinewegen, waar om begrijpelijke (voor een deel medische) redenen het percentage onder jongens groter is. Maar ook bij een ziekte als de ‘stuipen’, een kinderziekte, die verschillende oorzaken kan hebben (ingewandsstoornissen, enz.), is volgens de Amerikaanse gegevens van *Scheinfeld* toch om onbekende redenen de sterfte onder de jongens ruim 50% groter. Ook circulatieziekten komen bij de jongens veelvuldiger voor. De ervaring in de ziekenhuizen, bijvoorbeeld in het enorme Bellevue-hospitaal in New

York, leert, dat er ongeveer 15% meer jongetjes ziek zijn dan meisjes. Bekijkt men de statistische tabellen over het voorkomen der verschillende ziekten bij de sexen, dan zijn er enkele interessante gegevens, bijvoorbeeld asthma komt 2 maal meer bij jongens voor dan bij meisjes. Het stotteren (dat wel geen dodelijke ziekte is, maar een storing) komt 8 tot 10 maal meer voor bij jongens dan bij meisjes. Alleen de chorea (St. Vitusdans) komt frequenter bij de meisjes voor. De heupluxatie (om anatomische redenen) komt 8 maal meer voor bij de meisjes. Er zijn dus zeker uit dergelijke ziekte-statistieken belangrijke feiten te vinden. De sterfte na de puberteitsleeftijd is bij de meisjes groter, zoals reeds werd opgemerkt.

Wat nu de totale gemiddelde levensduur betreft, is volgens de Amerikaanse statistieken, die door de gegevens van elders worden bevestigd, de leeftijd van de vrouw langer. In 1900 waren deze leeftijdsgrenzen voor de man gemiddeld 48 jaar en voor de vrouw 51; in 1942: 63½ en 68½ jaar; in 1946: 65 en 70 jaar. Gemiddeld leeft dus de vrouw tegenwoordig 5 jaar langer dan de man.

Deze cijfers zijn aanleiding geweest tot een niet onvermakelijke populaire publicatie in de Amerikaanse pers over het ‘zwakke geslacht’ - (namelijk de mannen). Men wees erop, dat van de doodsoorzaken de hartziekten de voornaamste zijn. Deze hebben ook in ons land het hoogste percentage. Daarom werd aan de vrouwen aangeraden om toch vooral letterlijk op het hart van hun man te passen en bijvoorbeeld de gewoonte in te voeren om in de tram voor een man op te staan. Wij zullen deze gedachtegang hier niet volgen, maar één ding is wel goed om te overwegen.

Levensduur schijnt een natuurlijk stom feit te zijn: zóveel jaren leven de mensen gemiddeld, maar toch is het een feit, dat de mens op verschillende wijze kan doorleven. De waarschijnlijke levensduur vormt het perspectief van het persoonlijk bestaan en in zijn verhandeling over *Wesen und Sinn des Todes* heeft *Scheler*[1] phaenomenologisch aangetoond, op welke wijze de waarschijnlijke

1 *Aus dem Nachlass*. I.

levensduur in het gehele project van het menselijke bestaan een rol speelt. De ouderdom - dat weet ieder - wordt slechts ten dele in jaren geteld. Het oud-worden als zodanig bestaat in een veranderde verhouding tot verleden en toekomst en in de tweede plaats is het oud worden het nemen van een zekere distantie tot de onmiddellijke situatie. De oude mens is minder betrokken bij de dingen, in letterlijke zin is hij grijs, kleurloos geworden en overeenkomstig hiermede wordt hij niet meer gekleurd door de wereld en is zijn wereld grauwer. Deze karakteristiek van het oud worden, die op allerhand wijze zich manifesteert, maar o.a. ook in de monotonie der bewegingen, de verdwijnende combinatiemotoriek,[1] kan vrij plotseling optreden; na een verdriet of na een andere persoonlijke ervaring kan iemand zelfs plotseling oud worden. Meestal kan iemand zich een tijd lang als oud of als jong ontwerpen en verkiezen op de ene of de andere wijze te bestaan. Dit is van belang. De gemiddelde leeftijd van de vrouw is langer. De kans, dat in een huwelijk de vrouw overblijft, is groter. De vrouw heeft waarschijnlijk jaren van eenzaamheid voor zich. Vrijwel niemand zal hier op *rekenen*, met overleg plannen maken, maar onnadenkend meldt zich het levensperspectief evenzeer aan, als bijvoorbeeld het vooruitzicht altijd arm of rijk te blijven. Elk vooruitzicht, elke mogelijkheid of verwachting constitueert mede het heden. De wijze, waarop de mens zich zelf doorleeft, en die in verband met politieke, sociale, culturele en religieuze factoren in één generatie zich radicaal kan wijzigen, hangt voor een deel af van het perspectief van de levensduur en de betekenis, die men eraan geeft.

In een vorig geslacht, toen de gemiddelde levensduur belangrijk korter was en men zich dus in een andere existentiële tijd bevond, werd een totaal andere levenscurve beschreven en wel door mannen en door vrouwen op eigen wijze. Inderdaad ‘voelde’ een man, en zeker een vrouw, van bijvoorbeeld 40 jaar in die tijd zich oud. Men deed zich ook als oud voor, zoals onze herinneringen aan onze

1 Vgl. mijn *Alg. Theorie van de menselijke houding en beweging*. p. 512.

grootmoeders dit bevestigen. Opnieuw leert ons dit eenvoudige voorbeeld, hoe een natuurlijk feit eerst door de betekenis, die eraan gegeven wordt, het menselijke bestaan bepaalt.

Hoe is het nu met het zogenaamde vrouwenoverschot, een probleem, dat van betekenis is voor de gehele sociale psychologie van de vrouw? Een vrouwenoverschot bestaat overal. In 1930 waren er in Amerika 102½ mannen boven de 21 jaar tegenover 100 vrouwen. In 1940 was het aantal ongeveer gelijk. Na de tweede wereldoorlog, dus in 1945, is het overschot aan vrouwen veel groter geworden. In 1940 waren er onder de mensen jonger dan 30 jaar 2 maal zoveel weduwen als weduwnaars; tussen 30 en 40 jaar waren 0,4% weduwnaars en 2,1% weduwen; dat is dus ongeveer 5 maal zoveel; boven de 40 jaar 5% weduwnaars tegen 17% weduwen. Het Centrale Bureau van de Statistiek in Amerika heeft berekend, dat in 1945 33% van de getrouwde vrouwen op 60-jarige leeftijd weduwe zijn, en 55% tussen 60 en 64. Boven de 65 jaar zijn twee derde van de vrouwen 'allen', hetzij als weduwen, hetzij omdat zij nooit getrouwd zijn geweest of omdat zij gescheiden zijn. Er is dus ongetwijfeld een grotere sterfte onder de volwassen en vooral de oudere mannen.

De statistieken laten zien, dat de sterfteoorzaken zeer verschillend zijn en dat bij de vrouwen alleen enkele ziekten meer voorkomen: bijvoorbeeld de morbus Basedow, d.i. een ziektebeeld, dat berust op een indirect versterkte functie van de schildklier, waarbij ook emotionele factoren een belangrijke rol spelen (ook andere interne secretiestoringen, o.a. van de hypophyse, zijn bij de vrouw veelvuldiger dan bij de man), en enkele stofwisselingsziekten, o.a. de vorming van galstenen, waarvoor men allerlei organische oorzaken aanneemt, en de diabetes, de suikerziekte, die 64% vaker bij vrouwen dan bij mannen gevonden wordt. Alle andere ziekten komen bij de mannen frequenter voor. Van de geesteszieken zijn 10% meer mannen dan vrouwen.

Het is duidelijk, dat de genoemde ziektefrequenties ontleend zijn aan sterftestatistieken. Sterfteoorzaken geven echter nog geen vol-

ledig inzicht in de *fragiliteit* van het bestaan als zodanig. Wanneer men uit de statistieken zou willen besluiten, dat de vrouw sterker is dan de man en wel biologisch, dan moet men erbij zeggen, dat men met die sterkte uitsluitend een langere levensduur bedoelt. Wat niet in de statistieken is weggelegd en zeer moeilijk in statistieken kan verzameld worden, zijn de frequente kleine kwaaltjes, waarmee dit langere leven van de vrouw gevuld is en ten aanzien waarvan men van alle huisartsen te horen krijgt, dat onder hun patiënten de vrouwen een veel grotere plaats innemen dan de mannen. Als de vrouwen dus uiteindelijk 'taai' zijn en lang leven, sukkelen zij veel meer! Dit is voor het doorleefde bestaan en de persoonlijke zelf-opvatting, dat wil zeggen de verhouding van het voor-zich-zelf-zijn tot het lichaam als situatie, van zeer grote betekenis.

Het is dus niet alleen het perspectief van de levensduur, maar het is ook het voortdurende bewust zijn van deze kwetsbaarheid en gevoeligheid, die wij moeten overdenken om het vrouwelijke bestaan op grond van haar lichamelijke natuur te begrijpen. Wanneer men weet, dat volgens de moderne geneeskundige opvattingen zeer vele organische ziekten en stellig de zogenaamde kleine kwaaltjes *psychogeen* veroorzaakt worden, dat wil zeggen berusten op de reactie van het menselijke in de mens, zoals het zichzelf in de wereld aantreft, op de moeilijkheden en conflicten van het bestaan, dan is het duidelijk, dat het de vraag is, of het frequente ziekzijn van de vrouw wel uitsluitend biologisch-somatisch moet worden verklaard en dus een onveranderlijke lotsbeschikking is, dan wel of het een cultuurverschijnsel is, dat door bepaalde omstandigheden kan veranderen. Mocht dit zo zijn, dan is de resignatie, het zwijgend dulden, niet het enige antwoord, maar kan ook de zedelijke eis overwogen worden om de 'zwakte' van de vrouw - evenals armoede en ziekte - ter wille van de gemeenschap en het persoonlijk geluk te verbeteren.

Bij onze overdenking van de betekenis, die de voornaamste licha-

melijke eigenschappen van de vrouw voor haar bezitten, hebben wij er de nadruk op gelegd, dat de feitelijkheid eerst zin en dus waarde verkrijgt in en door de sociale relaties, waarvan de belangrijkste stellig de verhouding van het vrouwenbestaan tot dat van de man is. Het is de vraag, of deze sociale relaties ook een ‘natuurlijke’ grondslag hebben. De gangbare opinie is, dat de wezenlijke verschillen der sexen niet slechts lichamelijke, maar ook psychische zijn. Ten aanzien van de psychologische kenmerken moet echter in nog sterkere mate dan ten opzichte van de lichamelijke natuur, de vraag rijzen, wat in de loop van het bestaan reactief zich heeft ontwikkeld en waarom deze ontwikkeling tot de verschillen, die wij bij volwassenen vast kunnen stellen, aanleiding gaf. Om deze genetische vraag te kunnen beantwoorden, moeten wij eerst de feitelijke psychologische eigenschappen van de vrouw in de verschillende leeftijdsphasen leren kennen.

3. De psychologische kenmerken

> UND *das wäre also 'die Frau'? Soviel Bewusstseinsumfang, soviel Emotionalität, Aktivität, Pflichtgefühl u.s.w., - das wäre alles an der typischen Frauenseele? Sicher nicht; genau so wenig wie die botanischen Merkmale der Rose alles an der typischen Róse sind*.
> G. HEYMANS[1]

IN de samenleving vindt men terecht de psychische eigenschappen van de vrouw belangrijker dan haar lichamelijke kenmerken, en als men over de aard, de eigen natuur van de vrouw spreekt, bedoelt men vóór alles haar gedragingen, neigingen, gevoelens, vermogens en wat men verder tot het psychische rekent. Het onderwijs in al zijn phasen, de huiselijke opvoeding en de vrije jeugdvorming, de beroepskeuze, de handel en industrie, de opzet van dag- en weekbladen, de reclame in al haar uitingen, de propaganda der politieke partijen, de bestrijding van de misdaad moeten met de psychologische verschillen der sexen rekening houden. Het is dan ook begrijpelijk, dat men daarbij zich niet wil laten leiden door het intuïtief begrip, waarover wij spraken, maar door een wetenschappelijk gefundeerde kennis.

Het aantal onderzoekingen over de constateerbare psychologische verschillen op verschillende leeftijden is dan ook in de laatste decenniën zo groot geworden, dat het onmogelijk is ze alle te refereren. Dit is voor ons doel ook niet nodig. Wij bezitten een aantal moderne overzichten, waarin de honderden afzonderlijke waarnemingen en proeven zijn samengevat[2] en wij beschikken ook over enkele grotere monographieën, waarin het resultaat van één om-

1 G. HEYMANS, *Die Psychologie der Frauen*, Heidelberg, 1924. p. 270.

2 CATHARINE COX MILES. *Sex in social psychol*. (in *A handbook of social psych*. Worcester. Clark Un. Pr. 1935, p. 683-797); LEWIS M. TERMAN, *Psychol. sex differences*. (in *Manual of child psychol*. edited by L. Carmichael. N.Y. and London 1947). A. SCHEINFELD, *Women and men*. N.Y. 1943. TH. KAMPMANN, *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung*. I u. II. Paderborn 1943.

vangrijk en diepergaand onderzoek werd neergelegd.[1] Het is duidelijk, dat het vaststellen van psychologische eigenschappen, bijvoorbeeld de *belangstelling* voor sommige beroepen, schoolvakken, lectuur, spelen en bezigheden; het *streven* naar overheersen, de neiging tot verzet, de behoefte aan vriendschap; de *gedragingen* in emotionele situaties; de geestelijke *vermogens*, zoals het geheugen, de verbale expressie, de algemene intelligentie, enz. van practisch belang kan zijn. Uitsluitend het constateren van de (phaenotypische) vrouwelijke kenmerken in onze tegenwoordige maatschappij is echter theoretisch niet voldoende en het geeft geen uitsluitsel over de vraag, wat in psychologisch opzicht 'echt' aangeboren (genotypisch) dus 'natuurlijk' is. Er zijn wel pogingen gedaan om deze vraag tot een oplossing te brengen. *Heymans* meende reeds, dat dit mogelijk was door een vergelijking van de resultaten van zijn enquête bij volwassenen met die der scholieren, maar de nieuwere onderzoekingen hebben geleerd, dat de vormende invloed van milieu en opvoeding reeds in de eerste levensjaren werkzaam is en meestal zelfs het grondschema van de gedragingen, neigingen enz. bepaalt. Het is niet gemakkelijk om een mens te leren kennen, daar het waarneembaar gedrag niet alleen van de wisselende slechts ten dele bekende omstandigheden afhangt, maar ook dikwijls de ondoordachte - men noemt dit doorgaans de onbewuste - bedoeling heeft zich juist anders voor te doen, dan men is, een gevoelen of wens niet te uiten of deze indirect en in gewijzigde vorm tot uiting te brengen. Ook is de moderne psychologie steeds critischer geworden ten aanzien van de waarde van tests en van het getuigenis, dat iemand over zijn belevenissen, neigingen, gevoelens, enz. geeft. De tests kunnen zeker belangrijk zijn bij het vaststellen van eenvoudige functies, zoals waarneming, beweging, geheugen of rekenkundige vaardigheid, maar zelfs in deze gevallen blijkt het, dat de uitkomsten in de proefsituaties slechts met grote voorzichtigheid tot conclusies mogen leiden voor de functies in het 'werkelijke' leven.

1 TERM ANAND MILES, *Sex and Personality*. N.Y. 1936. MARGARET MEAD, *Male and Female*. London 1950. HEYMANS, *Die Psychologie der Frauen*. Heidelberg 1924.

Men heeft door statistische ijkingen de waarde der tests nader trachten te bepalen, maar de onzekerheid neemt toe, wanneer men tracht door een test-onderzoek zogenaamde karaktereigenschappen vast te stellen en een inzicht in het 'gemoedsleven' te verkrijgen.[1] En juist dit wil men om theoretische en practische redenen bereiken.

Is het dus reeds moeilijk om door toepassing van experimentele methoden een enkel mens te kennen, althans zich enig denkbeeld te vormen van zijn persoonlijke psychische structuur, niet minder groot zijn de methodische moeilijkheden bij het onderzoek van een groep mensen, bijvoorbeeld de vrouwen. Ook in dit geval is het vrij eenvoudig om een aantal tests toe te passen, die op eenvoudige functionele verrichtingen betrekking hebben. Het statistisch verwerkte resultaat geeft dan een indruk van de gemiddelde praestatie der vrouwelijke personen. Zo blijkt in de verschillende geheugentests een superioriteit van het meisje, maar in het onthouden van cijferreeksen en de geheugenomvang voor zinnen vond men geen verschillen tussen meisjes en jongens.

Bij tests, gebaseerd op het geheugen voor verhaaltjes, blijkt de richting van het verschil tussen jongens en meisjes afhankelijk te zijn van het gebruikte materiaal en van de verschillende aantrekkingskracht, die het op jongens en meisjes uitoefent. Tot in de puberteit is het geheugen van meisjes in het algemeen beter, doch steeds speelt het 'wat' en het 'hoe' van het onthouden bij haar een rol. Meisjes en vrouwen zijn meestal het sterkst in het uit-hethoofd-leren of het onthouden van détails betreffende de mensen of het sociale leven. Een belangrijke functie heeft hierbij steeds het emotioneel appèl. Sterk emotioneel getinte dingen worden zonder uitzondering door de vrouw beter dan door de man onthouden.[2]

1 Voor een goede critische beschouwing, zie D.J. VAN LENNEP e.a. *Psychotechniek als kompas voor het beroep*. Utrecht 1949.

2 Deze en andere gegevens zijn ontleend aan een nog niet gepubliceerde literatuurstudie over de psychologische verschillen tussen man en vrouw, verricht door R.H. HOUWINK, assistent a/h Psychologisch Laboratorium te Utrecht.

Uit deze resultaten blijkt duidelijk, dat zelfs bij het onderzoek van een schijnbaar eenvoudige functie als het onthouden rekening gehouden moet worden met de gehele situatie. Daar deze geconstitueerd wordt door de betekenissen, die de persoon aan de wereld en aan zichzelf in het algemeen, evenals aan de proefneming, de mogelijke resultaten, de proefleider, de omstandigheden enz. in het bijzonder geeft, zou men dus eerst deze betekenissen moeten kennen, voordat men de uitkomsten gaat beoordelen. Het kennen van deze betekenissen is echter hetzelfde als het kennen van het existentieel ontwerp van de proefpersoon en van zijn wereld en zo wordt in zulke 'eenvoudige' test-onderzoekingen ofwel niets anders bereikt dan een quantitatief resultaat betreffende een als geïsoleerd verschijnsel opgevallen functie (*het* geheugen); of wel men interpreteert het resultaat op grond van een 'intuïtief' begrip omtrent de bestaanswijze en de wereld van de proefpersonen. Wat nodig is om een test belangrijk te maken is de phaenomenologische analyse van het gehele onderzoek. Dan eerst heeft men enig idee van de waarde der proefneming en van de betekenis der reacties der proefpersonen. Dan weet men eerst, wat een 'détail' en wat hoofdzaak is en waarom.

Niettegenstaande deze methodische moeilijkheden bij het onderzoek kan men op grond van veelzijdige ervaringen wel zeggen, dat de meisjes beter onthouden, haar algemene intelligentie niet van die der jongens verschilt, dat zij minder goede praestaties leveren bij meer complexe vormen van rekenen en rekenkundig redeneren en dat de verschillen tussen de sexen meestal op latere leeftijd toenemen.[1] Dit is om twee redenen begrijpelijk. In de eerste plaats zal een gering psychologisch verschil bij een meer gedifferentieerd bestaan duidelijk kenbaar worden; in de tweede plaats berusten gewoonlijk de opvoeding en vooral de eisen, die aan het meisje worden gesteld, en die zij aan zich zelf stelt, op de aanwezige aanleg en dit bevordert dus een eenzijdige ontwikkeling.

Belangrijker dan het onderzoek der functies en vermogens zijn voor

1 LIPMANN, *Psychische Geschlechtsunterschiede*. Zeitschr. f. Ang. Psych. Beih. 14. 1917.

de kennis van de psychische vrouwelijke natuur de onderzoekingen, die ten doel hebben de richting van de belangstelling in de loop van de ontwikkeling vast te stellen. Talrijke publicaties op het gebied der kinderpsychologie leveren hiervoor gegevens, die echter zozeer overeenkomen met datgene, wat men uit het dagelijks leven weet of veronderstellen kan, dat geen enkel resultaat enige verbazing wekt.

Hoewel de waarnemingen der gedragingen bij jonge kinderen niet altijd de zelfde resultaten hebben opgeleverd, is het wel zeker, dat meisjes van 2-4 jaar een beter geheugen voor plaatjes hebben, meer belangstelling voor kleuren, eerder en beter spreken, meer spelen met poppen, zich zelf handiger aan- en uitkleden, angstiger en nerveuzer zijn dan jongetjes. Met 1½ jaar bouwen jongens met blokken meer torens (die omvallen), meisjes lager en breder gebouwen.

Zeer verschillende spelen kiezen de meisjes en de jongens, hoewel volstrekt niet altijd het meisje bij voorkeur met poppen en de jongen met soldaten speelt, zoals o.a. *Scheifler*[1] nog eens aantoonde. Deze auteur vond ook, dat de meisjes sterkere neiging hebben tot detaillering en zorgvuldigheid in haar spelen, die zij aan de situaties van het huiselijk leven ontlenen. Rustige spelen (bijvoorbeeld spelen in een kring) trekken het meisje meer dan de actieve en vooral de ruwe spelen der jongens. Ook knutselen en bouwen ligt het meisje meestal minder dan de ‘temperamentvollere’ geluksspelletjes.

Algemeen bekend is ook het verschil in de gekozen lectuur. Jongens prefereren algemeen die boeken, welke handelen over avontuur of wetenschappelijke onderwerpen, meisjes echter geven unaniem de voorkeur aan boeken over huis- en school-leven en emotioneel getinte verhalen. Over het algemeen lezen meisjes meer dan jongens, hetgeen ons niet verwondert, wanneer wij bedenken, dat lezen een in hoge mate sedentaire bezigheid is, die gemakkelijk

1 *Zur Psych. der Geschlechter*: Spielinteressen des Schulalters. Zeitschr. f. Ang. Psych. 8. 1914. p. 124-144.

in conflict kan komen met het streven naar activiteit, dat jongens steeds eigen is. Zeer onlangs nog is hetgeen wij reeds wisten over de leesvoorkeur van kinderen, bevestigd door een enquête-onderzoek in Engelse jeugd-clubs. De resultaten leerden dat de bij voorkeur door jongens gelezen boeken tot de categorieën: detectiveverhalen en sportboeken behoren, terwijl op de derde plaats de avonturenromans staan. Bij meisjes is het slechts één soort boeken, waarop vrijwel alle stemmen werden uitgebracht, doch die daarentegen door geen enkele jongen gekozen werd, namelijk romantische en liefdes-verhalen.

Overeenkomstig aan de voorkeur voor bepaalde boeken is de keuze van de onderwerpen voor opstellen. Men heeft vastgesteld, dat jongens over het algemeen de voorkeur geven aan het beschrijven van actuele gebeurtenissen, beroemde personen, machines, industrie e.d. Meisjes daarentegen centreren haar opstellen bijna steeds om kinderen, het huiselijk leven, persoonlijke ervaringen, religie, kunst of een gevoelen. Jongens zijn het best in zakelijke beschrijvingen, terwijl meisjes een grotere gevoelsrijkdom ten toon spreiden en een meer subjectieve belangstelling hebben. In de verhouding van de jongen tot zijn object blijkt een uitgesproken voorkeur voor het algemene en voor de verborgen structuur, bij het meisje veel meer voor het individuele en de uiterlijke verschijning.

Een groot aantal studies zijn er gepubliceerd betreffende de voorkeur van jongens en meisjes voor diverse schoolvakken. Afgezien van kleine verschillen, zoals die te verwachten zijn naar gelang van de aard van het onderwijs, de school en de leerkracht, blijkt, dat jongens vooral de voorkeur geven aan natuurwetenschappelijke vakken, wiskundige vakken en geschiedenis, terwijl de meisjes vooral talen, tekenen, muziek, toneelspel e.d. prefereren.[1] Dat

1 Het is niet moeilijk om uit de grondstructuur van het vrouwelijk bestaan de geringe belangstelling van de vrouw voor een abstracte gedachtengang en in het bijzonder voor de *wiskunde* te begrijpen. Wij treffen hetzelfde verschijnsel ook bij de man aan, indien zijn wereld de concrete verschijningen omvat, waar het oog op rust en die de hand liefkozend betast. De aesthetische mens, zoals *Spranger* ons deze schetste, is geen liefhebber van de mathesis. Wanneer echter de wereld, die iemand verkiest te bewonen, vervuld is van de onmiddellijke als gevoelvol aangetroffen situaties, van mensen, die bemind, gehaat, bewonderd en geminacht worden, dan beweegt zich het denken in andere gebieden, dan die, waar formules en geometrische figuren in thuis behoren. Maar, zo zal men opmerken, deschoolervaringen bewijzen, dat de meisjes geen 'aanleg' voor wiskunde hebben en zelfs alszij 'willen' dit vak niet kunnen 'begrijpen'! Dit feit is juist, maar wij doorzien er eerst de betekenis van, indien wij weten, wat aanleg, willen en begrijpen is en in welke relatie deze staan tot wat men de belangstelling noemt. Het inzicht in dit verband is nog zeer beperkt-Er bestaat stellig een aanleg voor wiskundig denken, maar wij weten niet, waarin deze *eigenlijk* bestaat. Waarschijnlijk is de vraag reeds onjuist gesteld, omdat zij stilzwijgend uitgaat van een sluimerend vermogen, dat op zekere leeftijd (en onder bepaalde omstandigheden) 'ontwaakt' en dan zijn werkzaamheid toont. Deze psycho-mechanistische opvatting is volledig in strijd met onze moderne inzichten in de ontwikkeling van de structuur van het bestaan. Indien het juist is, dat het meisje zich meer als homo eroticus, dan als homo faber constitueert op grond van haar oorspronkelijke dynamiek en haar ontmoeting met de wereld, dan maakt deze 'aanleg' de mathematische minder waarschijnlijk dan voor een jongen, die zich *tegenover* de macht van de wereld geplaatst ziet en daarom in een *vlucht* der gedachten zich in het formele verliest, dat geen enkele materiële weerstand meer betekent, maar volledig intelligibel is. Wat het willen betreft, kan het woord van *Gabriel Marcel* verhelderend zijn: 'vouloir n'est pas se crisper, mais se détendre'. Men behoeft maar eens gezien te hebben, hoe een meisje 'se crispe' voor een wiskunde-opgave, hoe zij verstart en vastkleeft aan het 'gegeven' en de kleinste stap niet volgen kan, terwijl zij wil willen. Wie iets begrijpt van het neurotische

deze voorkeur ongeveer overeen zal komen met de bekwaamheid voor de respectievelijke vakken is begrijpelijk en schijnt door het psychologisch onderzoek der functies en vermogens wel bevestigd te worden.

Tenslotte nog een enkel woord over de beroepsbelangstelling. Men is algemeen van mening, dat deze parallel loopt aan de mogelijkheden, die in onze samenleving voor mannen en vrouwen openstaan, maar daarmede is nog niet gezegd, dat bij andere maatschappelijke verhoudingen een geheel andere beroepskeuze der vrouwen zou voorkomen. Wij vinden het 'natuurlijk', dat jongens beroepen

bestaan, dat in een niet willen-kunnen en een niet kunnen-willen gevangen is, zal uit dit begrijpen toegang kunnen vinden tot de besliste onbegaafdheid van de (meeste) vrouwen voor de mathesis. Een feit dient nog te worden vermeld. Het onderwijs en de leerboeken zijn ingesteld op 'normale hersenen', dat wil zeggen op het kunnen meevoltrekken van gedachten*sprongen* van een bepaalde grootte. Deze sprongen zijn voor de onbegaafde meisjes en voor *vele* jongens te groot. Verkleint men deze sprongen in voldoende mate, dan kan iedereen die een normaal mens is, wiskunde 'begrijpen' en wel omdat er niets bijzonders aan te begrijpen is. Deze wetenschap doet immers geen enkel beroep op ervaring of enige vorm van persoonlijke deelneming, maar uitsluitend op een logica, die identiek is met het minimum aan 'gezond' verstand. Heeft de vrouw misschien een ongezond verstand?

prefereren, die verantwoordelijkheid met zich meebrengen, en waarin zij een leiding-gevende functie vervullen kunnen. Meisjes daarentegen geven even 'natuurlijk' de voorkeur aan beroepen binnenshuis, vooral aan beroepen, die een persoonlijke omgang met mensen mogelijk maken. Het is specialistisch, wetenschappelijk of constructief werk, dat de jongens aantrekt; meisjes prefereren de meer zorgende bezigheden, zoals verpleegster, onderwijzeres, kinderarts. Het is niet te verwonderen, dat deze en dergelijke beroepen tevens die zijn, waarin de meeste vrouwen worden aangetroffen, vooral wanneer men naast de categorie der 'zorgende' beroepen nog die plaatst, welke een intensieve omgang met mensen inhouden als: journaliste, verkoopster, secretaresse, assistente bij een arts enz. De verschillen in de beroepsbelangstelling zijn in hoge mate constant en worden tot ver in de adolescentie aangetroffen. De enige ontwikkeling die deze preferentie doormaakt, wordt door een toenemende aanpassing aan de werkelijke sociale verhoudingen beheerst. Het kleine jongetje wil conducteur worden, of machinist, het kleine meisje misschien gymnastiekjuffrouw, terwijl later dezelfde kinderen voor ingenieur of lerares gaan studeren, doch de algemene gerichtheid der beroepsvoorkeur is in hoofdzaak dezelfde gebleven.

Het streven naar overheersen en de hiermede samenhangende neiging tot agressie en verzet is bij het meisje minder sterk aanwezig. Zo algemeen is men hiervan overtuigd, dat men bij uitzondering op deze regel een ziekelijke storing of een overwegen van de manlijke aanleg onderstelt. De psychologie heeft deze algemeen aanvaarde opinie slechts kunnen bevestigen. Een onderzoek van *Hattwick*[1] betreffende kleine kinderen wees overtuigend uit, dat jongetjes veel meer dan kleine meisjes speelgoed weggraaien, andere kinderen aanvallen of weigeren speelgoed met een ander te delen, terwijl meisjes liever het spel ontwijken dan ruzie maken en in ieder geval spoediger toegeven. In hun gedrag ten opzichte van volwassenen zijn jongens vaker ongehoorzaam of onwillig, terwijl

1 *Sex differences in behavior of nursery school children*. Child Developm. 8. 1937. p. 343-355.

meisjes graag worden geprezen en zich gaarne bij de volwassen mensen ophouden. Ook andere onderzoekers hebben erop gewezen, dat reeds zeer kleine jongens ongehoorzaam, opstandig en plagerig zijn, terwijl meisjes veel meer naar sociale aanpassing streven. Jongens maken meer ruzie en zetten hun twist vaker met daden kracht bij, terwijl ruzie bij meisjes zich vrijwel geheel op het verbaal-mimische niveau afspeelt. De jongen stompt of slaat, het meisje scheldt, trekt een lelijk gezicht of steekt haar tong uit. Tot in de volwassen leeftijd blijft er van dit verschil een en ander over, al transformeert zich het gedrag geleidelijk met de persoonlijke ontwikkeling. Ook de volwassen man is dikwijls dominanter en 'agressiever' dan de vrouw, doch nu zijn het vooral het meerwaardigheidsbewustzijn en de sociale agressiviteit, die op de voorgrond treden.

Behalve dat jongens agressiever zijn dan meisjes, zijn zij wreder, obstinater en kunnen zij zich moeilijker concentreren, zoals bleek uit een onderzoek van *Cummings* onder schoolkinderen van 3 tot 7 jaar.[1] Terecht merkt *Houwink* hierbij op, dat de grotere agressiviteit van de jongen op zo jeugdige leeftijd het waarschijnlijk maakt, dat wij hier met de uiting van een *werkelijk* verschil in de 'natuur' der sexen te doen hebben. Wij zullen hier later nog uitvoeriger op terugkomen. De drang naar overheersen en agressie leidt tot verzet in allerlei vormen. Het meisje is gewilliger, docieler, zachter, meer meegaand, volgzamer, gehoorzamer, zo leert de dagelijkse ervaring en de psychologische literatuur. Hiermede hangen ongetwijfeld de grotere sociale neigingen en bindingen, die van kinds af aan bij het meisje overheersen, samen.

Er is geen enkele psychologische eigenschap, die met zo grote beslistheid aan de vrouw wordt toegeschreven als de grotere emotionaliteit. 'Was nun die Frauen anbelangt' - schreef *Heymans*[2] - 'so herrscht wohl über keinen anderen Punkt zwischen den verschie-

1 *The incidence of emotional symptoms in school children*. Brit. Journ. Educ. Psych. 14 (1944) p. 151-161.

2 *Die Psych. der Frauen*. Heidelberg 1924. p. 63.

denen Forschern eine so weitgehende Uebereinstimmung als über diesen, dass sie auf viel schwächere Reize emotionell reagieren, und auf gleiche Reize viel stärker emotionell reagieren al die Männer' en hij voegt er enige citaten van oude auteurs aan toe, o.a. een woord van *A. Comte*, die de vrouw 'le sexe affectif' noemde en een uitspraak van *Marion*[1] 'la femme n'est à peu près jamais indifférente, n'est pas une minute sans aimer ou haïr quelque chose ou quelqu'un, sans avoir quelque émotion dans le coeur'. Dit is volkomen in overeenstemming met de mening, die zich in het dagelijks leven in alle tijden gevormd heeft. Een reeks moderne kinderpsychologen hebben de grotere emotionaliteit bij meisjes aangetoond en de mening van *Fröbes* bevestigd, die in zijn bekend leerboek[2] reeds schreef: 'Mädchen lassen sich leichter rühren als Knaben, lachen und weinen leichter, sie sind vor den Examina ängstlicher, sind nervöser und begeistert. Frauen lieben und hassen, geniessen und leiden tiefer und mehr. Die Frau fasst alles emotional auf, nichts ist ihr gleichgültig' en hij meent, dat alle typische kenmerken van de vrouw uit deze hogere emotionaliteit (en de hierdoor veroorzaakte grotere activiteit) kunnen worden begrepen. Ook het nieuwste en uitvoerigste experimentele en statistische onderzoek, dat door *Terman* en *Miles* werd uitgevoerd, leverde als vrijwel enig resultaat, dat de vrouw emotioneler is. Wij komen op dit onderzoek nog nader terug, maar vermelden thans, dat deze onderzoekers toch tot voorzichtigheid bij het interpreteren van de proefresultaten vermanen. Het is immers mogelijk, dat de vrouw een grotere vrijheid van gevoelsuiting verkiest en dat deze haar ook sociaal wordt toegestaan. Deze opmerking toont opnieuw de zeer beperkte waarde van het zogenaamde vaststellen van psychologische feiten, wanneer dit zonder een phaenomenologisch inzicht in de situatie, waarin het 'feit' geconstateerd werd, geschiedt. Wat heeft het voor zin om over de grotere emotionaliteit van de vrouw te spreken, wanneer wij niet eens weten, wat wij eigenlijk bedoelen

1 *Psych. d.l. Femme* 1900. p. 98.
2 *Lehrbuch der exper. Psych.* II. 1929. p. 486.

als wij over emotionaliteit spreken. Is dit niets anders dan gevoeligheid voor indrukken, irritabiliteit of is het een geringere integratie, een lossere structuur van de persoonlijkheid? Is de emotionaliteit de levendigheid van begeleidende 'innerlijke' belevingen bij het waarnemen, het voorstellen, het denken en handelen of zijn het belevingen, die door de vegetatieve processen in het lichaam worden opgewekt? Nog principiëler is de vraag, of de emoties en de minder intensieve gevoelens en stemmingen berusten op 'processen', die in de mens plaats vinden en die hij passief ondergaat en in zich opmerkt of dat zij intentionele acten zijn, die iets bedoelen, een situatie ontwerpen en daarmede een wijze van hierin te bestaan? *Lersch*[1] definieert de gevoelens als 'die Erlebnisse des Zumuteseins, von denen die dranghaften Antriebe durchtönt sind, und diejenigen des Angemutetwerdens, welche die Vollzüge des Bemerkens und Vernehmens begleiten', en sluit zich dus bij de gangbare opinie der oudere psychologen aan, terwijl daarentegen de moderne anthropologisch en existentieel gefundeerde psychologie de gedachte van *Scheler*,[2] dat het gevoelen een intentionele act is, verder uitwerkt. Terwijl Scheler nog naast het intentionele voelen, de 'blosse Gefühlszustände' aannam, leert het voortgezet phaenomenologisch onderzoek, dat voor alle emoties, gevoelens en stemmingen geldt, wat Scheler alleen voor sommige gevoelens aannam, toen hij schreef: 'Im Verlaufe des intentionalen Fühlens erschliesst sich uns die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer Wertseite her.'

Het is de verdienste van *J.P. Sartre*[3] geweest, het intentioneel karakter van de emoties helder te hebben uiteengezet, maar hij heeft de positieve waarde voor de 'kennis' der wereld volledig miskend. In de eerste plaats, zo zegt Sartre, is het doorleven van een emotie identiek met het meelevend begrijpen van de situatie, waar men zich in bevindt. Hier moet ter verduidelijking bij worden opge-

1 *Der Aufbau des Charakters*. Leipzig 1942.
2 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1927.
3 *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris 1939.

merkt, dat in de act van het voelen - ook zelfs in de betekenis van tasten - wij, niet als bij het objectief waarnemen, bedoelen de kwaliteit der dingen te *constateren*, maar dat wij ons zodanig 'laten gaan', dat wij die wijziging van ons bevinden ervaren, die wij in het algemeen een gevoelen noemen. Dit zich laten gaan wordt door de situatie - voor een deel althans - gemotiveerd. Wie bang is, is altijd bang voor iets, zij het voor het onbekende, onbenoembare; 'L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde.' In de tweede plaats meent Sartre, dat wanneer de normale adaptatie, die door rationele doelmatige middelen en door verworven gedragslijnen tot stand komt, *moeilijk* wordt, er door de emotie een transformatie van de wereld optreedt. 'Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie.' Dit geschiedt ondoordacht en spontaan, maar toch bedoelt de emotie nieuwe verhoudingen te vatten en dus ook andere eisen aan de wereld en aan zichzelf te stellen. Dit zou op principieel gelijke wijze in de angst, in het passieve verdriet, in de wanhoop en ook bij de vreugde geschieden. 'La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée.'

Zo beschouwt Sartre elke emotie dus als een spontane en doorleefde *degradatie* van het bewustzijn in zijn verhouding tot de wereld. De mens werpt zich in de wonderlijke wereld, die de emotie ontsluit en hij gelooft in haar werkelijkheid, neemt er deel aan met zijn gehele lichaam. Aldus door de betekenis van de emotie gevangen gaat men op in de situatie en in deze zin kan men zeggen, dat men de emotie ondergaat. Nu moge het juist zijn, dat de heftige emoties, zoals hevige schrik en angst, razende woede, overweldigende droefheid en vreugde in die zin een degradatie van het bewustzijn betekenen, dat de mens 'blind' wordt voor vele feitelijke verhoudingen en voor vele eigenschappen van dingen en mensen. In positieve zin bezitten zelfs *deze* heftige emoties nog een waarde

voor de kennis. Dit is aan Sartre niet geheel ontgaan. De qualiteiten, die door de emotie ontdekt worden, zijn absolute substantiële qualiteiten van het vóór ons werkelijke. Er *is* in de wereld het angstwekkende, verachtelijke, smartelijke en verrukkelijke en niemand zal de menselijke wereld kunnen begrijpen, als hij dit niet kent. Maar hij zal het nooit kunnen weten, dan door *werkelijk* de emoties te hebben ondergaan. Hoe fijner het gevoelsleven gedifferentieerd is, des te rijker veelheid aan qualiteiten in de wereld wordt ontdekt en des te veelvuldiger zal een situatie het motief kunnen leveren voor de intentionele act van het voelen. Onderstelt men, dat de vrouwelijke emotionaliteit bestaat in een fijner genuanceerde deelname aan de qualiteiten van dingen, mensen, situaties, dan is de sterkere gevoeligheid de grond van een kennisbezit, dat in het rationeel op het zakelijke gericht bestaan van de man verborgen blijft.

Het belangrijke van de moderne leer der emoties is, dat zij niet opgevat worden als zinloze begeleidende verschijnselen van het kunnen of streven, maar als zinvolle acten, waardoor de mens zich tot de wereld richt en deze in zijn concreetheid op bepaalde wijze begrijpt. Welke de betekenis van de aandoening in een bepaald geval is, kan men zonder phaenomenologische analyse van de act, de situatie en het gedrag niet zeggen. Als een vrouw in tranen wegsmelt, omdat het - volgens haar getuigenis - haar 'te machtig' werd en zij niets meer wist te antwoorden, dan kan dit inderdaad de onuitsprekelijke ontdekking van het 'machtige' in de wereld zijn - zoals Aljoscha dit ontdekte toen hij de aarde kuste[1] -, maar het is ook mogelijk, dat zij snikte, omdat zij niets zeggen wilde of omdat het capituleren de gemakkelijkste uitweg was.

Wij hebben wat uitvoeriger bij de tegenstelling tussen de klassieke en moderne theorie van het gevoelsleven moeten stilstaan, om duidelijk te maken, dat de grotere emotionaliteit van de vrouw op twee principieel verschillende wijzen kan worden opgevat. Zij kan begrepen worden als een aangeboren 'kenmerk', dat quantitatief

1 Zie DOSTOJEWSKIJ, *De gebroeders Karamazow*.

variabel is of wel als een modus van de menselijke existentie en dus van het ontwerp van zichzelf en zijn wereld. Omdat deze existentie *altijd* een *lichamelijk* in-de-wereld-zijn is, is de lichamelijke constitutie een belangrijk - soms zelfs dwingend - motief voor de qualiteit, de duurzaamheid, de diepgang en omvang der gevoelens, maar de betekenis van de aangetroffen lichamelijke toestand staat in voortdurende samenhang met de zin van de uitwendige situaties. Slechts op grond van deze samenhang kan men dan ook de *bijzondere* vormen van de vrouwelijke emotionaliteit verklaren. Er is dus slechts schijnbaar een quantitatief verschil in het gevoelsleven tussen man en vrouw. Waar men dit meent te constateren, bestaat er in werkelijkheid een verschil in de aard van de gevoelens, in hun qualitatieve differentiatie, hun diepgang, ernst en echtheid, ook in de uiting, de beheersing, de zingeving aan de situatie, de voorgeschiedenis, het project van het toekomstige en de zelfopvatting, kortweg een verschil in het gehele bestaan.

De principiële onjuistheid van de oudere psychologie blijkt duidelijk in de boven geciteerde woorden van Heymans. Het is niet waar, dat de mens op 'prikkels' reageert. Hij ontvangt nooit prikkels, maar altijd indrukken, die iets betekenen of verbeelden en wel in en door de al of niet emotionele ontmoeting. Men behoeft zich slechts in herinnering te brengen, hoe een vrouw en reeds een jong meisje haar waardering of afkeuring uitdrukt, - bijvoorbeeld ten aanzien van voedsel,[1] personen, ethische conflicten - om in te zien, dat hier geen 'sterkere', maar 'andere' emotionaliteit dan die van de man werkzaam is. Men overwege, hoe de liefde, haat, toorn, woede, angst, schaamte, verachting, enz. van een vrouw anders is dan van een man. Hoe anders - en dikwijls minder emotioneel - reageert een vrouw bij catastrophen, bijvoorbeeld in oorlogsomstandigheden, bij persoonlijk lijden en ziekte. *Long*,[2] die de reactie op bombardementen in Engeland beschreef, prijst het

1 Zie het onderzoek van TUSSING: *A study of sex differences in food likes and dislikes*, Proc. Ind. Ac. Sci. 48. 1939; en van WALLEN: *Sex differences in food aversions*. Journ. Appl. Psych. 27. 1943. p. 288.

2 *Bulletin from Britain*. No. 55, 1941. Gecit. door SCHEINFELD. l.c. p. 421.

moedig gedrag der vrouwen, maar geeft hiervan een wel zeer populaire verklaring: ‘Their protective instinct for those they love is actually a shield against the nerve-shattering effects of warfare noises’. Waarom niet eenvoudig aangenomen, dat de emotionaliteit geen onveranderlijke eigenschap is. De ervaringen in de concentratiekampen - ook die der vrouwen - hebben dit overtuigend bewezen.

Willen wij de emotionaliteit der vrouwen, die altijd en door ieder als *feit* wordt erkend, begrijpen, dan mogen wij haar zogenaamde grotere gevoeligheid niet als een ‘natuurlijk’ kenmerk opvatten, maar als een *tweede* natuur, een cultureel verschijnsel.

Bij de in zo vele opzichten waardevolle resultaten, die de omvangrijke enquête, door Heymans ingesteld, opleverde, treft ons juist de existentiële achtergrond van het gevoelsleven. Wanneer wij bijvoorbeeld zien, dat de meisjes van de middelbare scholen als meer demonstratief, prikkelbaarder en eerder beledigd, spoediger geneigd tot huilen of pruilen, eerder ontmoedigd, angstiger en bezorgder voor examens, geestdriftiger en nerveuzer worden beoordeeld, dan leveren deze oordelen een totaalbeeld, dat voor het grootste deel is ontstaan door de houding, die het meisje van jongsaf aan heeft aangenomen in verband met wat men van haar verwachtte, tolereerde; en met de middelen, die haar ter beschikking stonden. Kan men dit beeld echter definiëren als een *grotere* emotionaliteit? Wordt er door het meisje niet een geheel andere ‘magische’ transformatie van de wereld gekozen, omdat zij zelf op geheel andere wijze verkiest te bestaan? Het bevestigende antwoord op deze vraag zou ook het grote verschil kunnen verklaren in de beoordeling van de emotionaliteit bij mannen en vrouwen door de manlijke en vrouwelijke berichtgevers in de zogenaamde herediteits-enquête van Heymans. Daarbij werd aan artsen (en enige andere personen) gevraagd de leden van een hen goed bekend gezin aan de hand van de vragenlijst te beoordelen. Vraag 9 luidde: *emotioneel* (trekt zich kleinigheden aan; bij een kleine aanleiding verrukt of in tranen), en als alternatief: niet-emotioneel (minder ge-

voelig dan anderen, koelere aard). Het bleek nu, dat de manlijke berichtgevers 58,9 % der beoordeelde vrouwen en 45,9 % der mannen ‘emotioneel’ noemden, daarentegen slechts 26,5 % der mannen en 39,3 % der vrouwen ‘niet emotioneel’. De vrouwelijke berichtgevers kwamen tot geheel andere uitkomsten: namelijk 70,9 % vrouwen en 48,5 % mannen werden ‘emotioneel’ genoemd tegen 20,3 % vrouwen en 39,7 % mannen ‘niet emotioneel’. Uit deze cijfers blijkt, dat ‘men’ ongetwijfeld vrouwen emotioneler noemt, maar vrouwen vinden haar sexe-genoten toch *vaker* overgevoelig. Daaruit blijkt, dat zij hiermede iets anders bedoelen. En juist op deze bedoeling komt het aan. Wat *betekent* emotioneel ten aanzien van een boerenvrouw, een boerenman, een beurspeculant of de moeder van een groot gezin? Volgens Heymans zou er bij de vrouw een grotere hevigheid van de begeerte en het hopen bestaan. Men kan dit echter op goede gronden evenzeer betwijfelen. Hij meent ook, dat de vrouwen sterkere gemoedsaandoeningen *wensen*. ‘Daher vermeiden die Frauen nicht, sondern suchen vielmehr emotionelle Reize . . .’ en hierop berust volgens Heymans de veelbesproken neiging der vrouwen om verboden dingen te doen. Of dit juist is, willen wij in het midden laten, maar het demonstreert de onzekerheid der resultaten van een enquête zonder phaenomenologische analyse. Belangrijker is echter, dat ook Heymans blijkbaar niet anders kan doen, dan op grond van de ervaring de emotionaliteit als een factor in de existentie op te vatten. Ziet men dan ook af van de constructieve theoretische verklaringen, die o.a. gebaseerd zijn op de onderscheiding van bewustzijnsomvang en bewustzijnsgraad, dan is het werk van Heymans vol van voortreffelijke opmerkingen. Zo verklaart hij het feit, dat volgens zijn enquête de vrouwen betrouwbaarder zijn dan de mannen en de tegenspraak van dit resultaat met de opinie, die in de oudere literatuur wordt verkondigd, uit de verbeterde sociale positie van de vrouw. In het algemeen staan de vrouwen zedelijk hoger en dit niettegenstaande de eeuwenlange onderdrukking, die leugenachtigheid en geveinsdheid bevorderden: als de vrouwen desniettegen-

staande blijken geloofwaardiger en eerlijker te zijn dan de mannen, ‘so muss ihre auf diese Eigenschaften gerichtete Naturanlage eine ungemein starke sein’.[1] Deze conclusie is weinig overtuigend. Er bestaat geen natuurlijke aanleg tot leugenachtigheid of betrouwbaarheid, maar vermoedelijk wordt hier aan een oorzakelijk bevorderen of remmen van deze eigenschappen door de emotionaliteit, de bewustzijnsomvang enz. gedacht. In ieder geval kan niet met genoeg nadruk erop worden gewezen, dat deze exact werkende en voorzichtig oordelende psycholoog tot de conclusie komt, dat de ‘psychische habitus’ van een persoon slechts *voor* 3 % *aan het geslacht te danken is*, ongeveer 10 % aan de van vaderlijke en eventueel aan de van moederlijke zijde geërfde eigenschappen, voor 30 % berust op de algemene historische voorwaarden en voor de rest op de individuele levenservaringen. Deze uitspraak verschilt nog al iets van de gangbare mening, dat de vrouw in alles vrouw is, de man in alles man! Vinden wij dus in het werk van Heymans een dusdanige ruime blik op de overtuigende kracht van de onmiddellijke ervaring, dat de phaenomenologische en existentiële beschouwing zich wel bemerkbaar moet maken, toch dienen wij ons voortdurend te bevrijden van het door de schrijver ingenomen theoretische standpunt. Zo wordt de ‘psychische habitus’ van een persoon als een *structuur* voorgesteld, analoog aan die van een plant

1 Het is zonder nader onderzoek moeilijk te zeggen, waarom, zoals Heymans zegt, de vrouw meer *plichtsbesef* bezit. Waarschijnlijk zal het blijken, dat er evenals bij andere (pseudo-) karaktereigenschappen (zoals ijver) meerdere motieven tot de keuze van een nauwgezette plichtsbetrachting voeren en deze dus een verschillende ethische en karakterologische betekenis bezit. Stellig *kan* de vrouw een zedelijk diep gefundeerd plichtsbesef hebben, maar vaak noemt men plicht het aanvaarden van een taak uit gemis aan weerstand. Deze geringe weerstand ten aanzien van de algemene eisen, die gesteld worden, en het beroep, dat persoonlijk op iemand wordt gedaan, is bij een feminien ontworpen bestaan om vele redenen begrijpelijk. Toegevendheid is niet slechts de uiting, maar ook de ‘kracht’ (zelfs de ‘chantage’) van alle zwakken. Anderzijds is de zorgende binding aan het nabije een directer en dus beslister verplichting dan die aan het vrije ontwerp van de arbeid. En tenslotte leeft de vrouw meer onder de ‘regard d'autrui’ en verkiest zij zich te vereenzelvigen met de bestaansvorm, die men van haar verwacht. Er kunnen dus vele redenen zijn voor de grotere plichtsbetrachting, die Heymans e.a. opmerkten. Zij kan een uiting zijn van angst, scrupules, minderwaardigheidscompensatie, ressentiment, demonstratieve deugdzaamheid, dwangmatige zorgelijkheid - maar ook van een volwaardig zedelijk bewustzijn.

of dier en zijn dus alle psychische eigenschappen van de vrouw aangeboren of verworven kenmerken van een ‘object’, dat evenals elk ding niets anders dan de som van zijn eigenschappen is.

Het is zeker een methodisch voordeel van de enquête-methode, dat op deze wijze in een enigszins vergelijkbare en dus statistisch te verwerken vorm persoonsbeschrijvingen kunnen verkregen worden. Het nadeel is echter, dat de personen verschijnen, zoals zij door een *ander* beschouwd worden en dus voor een groot deel de meningen en indrukken van de beoordelende berichtgevers in de resultaten voorkomen. Het gaat daarbij niet zozeer om de wisselvalligheid van deze visie, die ‘men’ in een bepaalde cultuurkring - bijvoorbeeld artsen en leraren - op de natuur van man en vrouw heeft, welke wisselvalligheid evenals de bekwaamheid der berichtgevers - zoals Heymans meent - gecompenseerd wordt ‘durch den objektiv vorliegenden Tatbestand’, maar om het feit, dat het ‘object’, de te beoordelen persoon, reeds bij voorbaat als vrouw of man wordt opgevat en deze opvatting de betekenis van de in de enquête-formulieren voorkomende vragen in één richting wijzigt. Daarom is het resultaat vrijwel altijd identiek met de openbare mening.

Een geheel andere methode werd door *Terman* en *Miles*[1] gevolgd. Dit blijkt reeds uit de naam: ‘attitude-interest analysis test’. Het is dus een test, waarbij de proefpersoon, die de vragen te beantwoorden krijgt, niet weet, waar het onderzoek op gericht is en dus langs indirecte weg, onnadenkend uitsluitsel geeft over de graad van zijn vrouwelijke of manlijke aard. De vooronderstelling van de Amerikaanse onderzoekers was dus, dat er tussen manlijke mannen en vrouwelijke vrouwen alle vloeiende overgangen bestaan en er dus niet naar een karakteristiek van man en vrouw, maar naar die van manlijkheid en vrouwelijkheid moet worden gezocht. Daaronder wordt dan verstaan, wat phaenotypisch hiervoor *geldt* in een bepaalde Amerikaanse bevolkingsgroep, waarvoor zo ongeveer de groep, die men ‘de intellectuelen’ noemt, gekozen werd. Voor

1 *Sex and Personality*. N.Y. 1936.

deze groep werd de masculinity-feminity-test, de M-F-test, gestandaardiseerd. Wat hierbij dus de uitkomsten der meeste mannen en vrouwen bleek te zijn, werd als 'norm' genomen, waaraan de graad van afwijking in de richting van het vrouwelijke of manlijke bij een bepaald persoon of bij een andere groep mensen gemeten werd. Men zou dus met deze methode kunnen uitmaken, in hoeverre een bepaald iemand (bijvoorbeeld een homosexueel) of een groep personen (bijvoorbeeld athleten of studenten in een bepaalde faculteit) van de 'norm' afwijken. Terecht merkt *Houwink*,[1] die de M-F-test voor Nederland bewerkte, op, dat de test van Terman en Miles zich stellig niet richt tot de kern van het psychologisch verschil tussen man en vrouw, respectievelijk manlijkheid en vrouwelijkheid, maar zich voornamelijk beperkt tot het *vernisje*, waarmee deze kern door een bepaalde cultuur omgeven is. Toch is het onderzoek naar deze oppervlakkige en geheel traditioneel bepaalde eigenschappen van belang. Natuurlijk moet men zich ervan bewust zijn, dat de test geen ander resultaat oplevert. De Amerikaanse onderzoekers hebben zich dan ook onthouden van theoretische speculaties betreffende het 'wezen' van man en vrouw of van de masculiniteit en femininiteit.

Hoewel het onderzoek van Terman en Miles zich dus buiten de problematiek, waar wij ons mee bezig houden, om beweegt, willen wij er toch enige aandacht aan schenken, omdat de resultaten leren, wat inderdaad typisch manlijk en vrouwelijk in onze cultuur wordt *genoemd*. De test bestaat in hoofdzaak uit schriftelijk te beantwoorden vragenlijsten, die betrekking hebben op woord-associaties, algemene ontwikkeling, emotionele en ethische reacties, de belangstelling en voorkeur, persoonlijkheden en meningen, enz. De beantwoording der vragen moet zo geschieden, dat een keuze wordt gedaan tussen enkele alternatieven; bijvoorbeeld op de vraag: bent U bang voor inbrekers? kan geantwoord worden met zeer sterk, sterk, weinig of niet. De beide eerste antwoorden worden als vrouwelijk gerekend, het derde als neutraal, het vierde als manlijk.

1 Ned. Tijdschr. v.d. Psychol.; nieuwe reeks V. 1950. p. 242-262.

De gehele test bestaat uit ± 450 vragen en er wordt een totaalscore bepaald door de masculiene (+) en feminiene (-) antwoorden op te tellen, zodat dus de uitkomst een positief of negatief voorteken draagt. In het door Terman en Miles verzamelde materiaal varieerden de eindscores der mannen van + 200 tot - 100 (gemiddeld + 52); de scores der vrouwen van + 100 tot - 200 (gemiddeld - 70).

Om een indruk te geven van de feitelijke gegevens, die met deze test te verkrijgen zijn, mogen een aantal resultaten uit het boek *Sex and Personality* worden vermeld.

Een correlatie van de M-F-test met de typische lichamelijke kenmerken der sexen (bijvoorbeeld schouderbreedte, tengere bouw) werd niet gevonden. De auteurs menen, dat het aantal door hen onderzochte gevallen wellicht te klein was en dus grotere groepen moesten onderzocht worden. Het is echter opvallend, dat de M-F-score van athleten, zowel voor vrouwen als mannen, verreweg de meest manlijke is. Men krijgt dus de indruk, dat niet de physische constitutie, maar de zelfopvatting en het overeenkomstig existentieel ontwerp beslissend is voor de graad van manlijkheid of vrouwelijkheid, zoals deze cultureel begrepen wordt. In overeenstemming hiermede is de afhankelijkheid van de M-F-score van het beroep. Zo bleken ingenieurs (score + 77) bijna even manlijk te zijn als de college-athleten (+ 92); daarentegen naderden de (Amerikaanse) geestelijken en artisten (+ 10) zeer dicht de score van de sportieve en intelligente vrouwen (+ 10 tot - 10). Bij de vrouwen was het opvallende, dat de stenografisten (evenals de kleermaaksters en kapsters) vrouwelijker zijn (- 90) dan de onderwijzeressen (- 70) en de verpleegsters (- 64). Het meest vrouwelijk zijn de ‘domestic servants’ (- 104).

Interessant is ook de invloed van de leeftijd op de verkregen scores. De manlijkheid is het grootst bij jongens van ± 16 jaar (+ 73), bij de 14-jarigen minder (+ 35). Vanaf het 16de jaar daalt de M-F-score geleidelijk, de 28-jarigen bereiken het gemiddelde van + 52, de 60-jarigen hebben een score van + 10, de 80-jarigen

bereiken het o-punt. Bij de vrouwen is het verloop anders. Hier zijn de 14-jarigen het meest vrouwelijk (- 95), het minst vrouwelijke punt wordt met ± 20 jaar bereikt (- 60), dan volgt een geleidelijk toenemen der vrouwelijkheid tot een score van - 90, die van 50 tot 80 jaar constant blijft. Ook deze resultaten dekken zich met de algemene ervaring betreffende de femininisering van oudere mannen, de meer uitgesproken vrouwelijkheid van meisjes in de puberteit, enz.

Al deze uitkomsten schijnen dus de betrouwbaarheid van de M-F-test waarschijnlijk te maken. Toch blijkt uit vele critische studies, o.a. die van Houwink, dat meerdere vragen en zelfs vragenlijsten van Terman en Miles geen goede differentiatie toelaten. Men heeft dan ook andere M-F-tests opgesteld of die van Terman en Miles veranderd of verkort. Het is mogelijk gebleken daarmede ook in pathologische gevallen de graad van sexuele differentiatie vast te stellen, bijvoorbeeld bij homosexuelen.

Een bijzonder interessant geval, waarbij de M-F-test werd toegepast, is beschreven door *Catharina Cox Miles*.[1] Dit geval betreft een pseudo-hermaphrodiet, die als meisje werd opgevoed. Op zeventienjarige leeftijd kwam het geval onder klinische behandeling en een onderzoek wees uit, dat geslachtsorganen van beiderlei aard aanwezig waren. Door operatief ingrijpen kon de volledige lichamelijke manlijkheid worden hersteld. Kort na de operatie vond een psychologisch onderzoek plaats, enkele maanden later, na een supplementair plastisch-chirurgisch ingrijpen, opnieuw. Het bleek, dat de M-F-test onmiskenbaar een manlijke score vertoonde, al was natuurlijk invloed merkbaar van de opvoeding-alsmeisje. Het valt immers niet te loochenen, dat de specifieke attitude van de geslachten, vooral zoals deze door de M-F-test gemeten wordt, overwegend wordt bepaald door de opvoeding en het opgroeien in een culturele structuur, waarin deze vormen vast liggen. Ook van criminologische zijde heeft men zich voor de M-F-test

1 MILES, C.C., *Psychological study of a young adult male pseudo-hermaphrodite, reared as a female* in *Studies in personality*. New York 1942 (McGraw-Hill) Chapter XI, p. 209-227.

geïnteresseerd. Interessant is het onderzoek van *Walker*,[1] dat bovendien uitwees, dat van de misdadigers die werden onderzocht, de rovers de meest manlijke scores gaven, terwijl daarentegen moordenaars de meest vrouwelijke scores vertoonden. Zij, die opstandig waren en in verzet kwamen tegen de gevangenisvoorschriften, maakten meer manlijke scores dan zij, die zich in hun lot schikten. Een onderzoek van *Burger, Nemzek* en *Vaughn*[2] strekte zich uit over 120 manlijke misdadigers en was vooral gericht op het ontdekken van de invloed van nevenfactoren op de M-F-score. Het bleek, dat oudere misdadigers en misdadigers uit een ongunstig huiselijk milieu meer feminien waren; daarentegen waren de intelligentere misdadigers en de recidivisten meer manlijk in hun score. Andere factoren bleken geheel zonder invloed op de M-F-score, zoals: burgerlijke stand, kindertal, beroep, godsdienst, enz. De verklaring hiervan ligt voor de hand, wanneer men denkt aan het verband van de genoemde factoren met het culturele phaenotype.

Rest ons nog te vermelden een belangwekkend onderzoek van *Smith*,[3] die weliswaar niet met de eigenlijke Terman-Miles-test werkte, doch met de M-F-scores van de *Goodenough Speed of Association Test* gehuwde paren en ouders met hun dochters vergeleek. Het bleek, dat de meest vrouwelijke meisjes dochters waren van uitgesproken feminiene moeders en masculiene vaders, terwijl er tevens aanwijzingen voor bestaan, dat de meer masculiene man geneigd is te huwen met een sterk feminiene vrouw. Het zou interessant zijn, deze resultaten te controleren en te verifiëren of eventueel uit te breiden aan de hand van M-F-scores in de Terman-Miles test.[4]

1 *The Terman-Miles M-F-test and the prison classification program*. Journ. Genet. Psych. 59 (1941) p. 27-40.
2 *The relationship of certain factors to scores on the Terman-Miles Attitude-Interest-Analysis Test*. Journ. Soc. Psych. 16 (1942) p. 39-50.
3 *The relation of M-F-scores of sorority girls on a free association test to those of their parents*. Journ. Soc. Psych. 22 (1945) p. 79-85.
4 De hier vermelde uitkomsten zijn aan de publicatie van HOUWINK ontleend.

De verkorte bewerking van de M-F-test van Terman-Miles door Houwink leverde betrouwbare uitkomsten, hoewel slechts een 100-tal personen werd onderzocht. Terecht werd hierbij nogmaals opgemerkt, dat de met deze (of met een andere) test gemeten masculiniteit, respectievelijk femininiteit alleen betrekking heeft op het phaenotypische beeld in een bepaalde cultuurgroep. Dit beeld wordt practisch geheel beheerst door de milieufactoren en de opvoeding en dus door de traditionele normen, die in de cultuurgroep gelden.

Overzien wij de omvangrijke psychologische literatuur over de psychische kenmerken van de vrouw, dan is het resultaat nog al teleurstellend. Men constateerde emotionaliteit, de richting van de belangstelling en neigingen, een sterker medegevoel en aanpassingsvermogen en een grotere plichtsbetrachting. Wat eigenlijk de 'psychische natuur' is van de vrouw, blijft onbeantwoord. Ook het onderzoek van kinderen heeft ons inzicht weinig kunnen verhelderen. De reden hiervoor is niet slechts, dat de psychische kenmerken reeds in de prille jeugd door de invloed van de omgeving worden bepaald, maar vooral, dat men de 'eigenschappen' als feiten in natuurwetenschappelijke zin heeft willen opsporen. Wij zullen dan ook een geheel andere weg moeten inslaan. In de eerste plaats zullen wij het totale phaenotypische beeld van de vrouw phaenomenologisch moeten doorzien. Dit betekent, dat wij het niet trachten te ontleden in een aantal kenmerken, maar het oog richten op de vrouwelijke verschijning en haar uitdrukkingskarakter. Daarna zullen wij de persoonlijke existentie van de vrouw trachten te begrijpen vanuit de eerste ontmoetingen van het kind met de wereld, welke ontmoeting door zijn lichamelijkheid bemiddeld wordt.

Voor wij ons aan deze dubbele opgave wijden, moge eerst nog de diepte-psychologische opvatting van de vrouwelijke natuur besproken worden.

4. De psycho-analytische beschouwing

> THERE *is a conflict inherent in woman's existence. She has a brain and a womb; like an ellipse she has, as it were, two centres compared with the one centre of the man's existence, which may be likened to a circle*.
> OSWALD SCHWARZ[1]

VAN af *Freud*'s eerste klinische studies tot in de talloze psycho-analytische geschriften van onze tijd staat de vraag naar het wezen van de vrouwelijke natuur in het middelpunt van de belangstelling. Freud zelf heeft in verschillende phasen van zijn lange loopbaan op deze vraag een beslissend antwoord gegeven, dat door zijn orthodoxe volgelingen werd overgenomen en uitgewerkt. In de min of meer 'schismatieke' richtingen der oorspronkelijke psycho-analyse vinden wij wel allerlei afwijkende opvattingen, maar enkele fundamentele inzichten keren toch telkens terug. Wij zullen ons niet uitvoerig met de grondslagen van deze belangrijke richting der psychologie bezig houden en nog minder trachten haar historische ontwikkeling en differentiatie te volgen.

De opvattingen van Freud droegen steeds het stempel van een naturalistische mensbeschouwing en nog steeds is het biologisch gezichtspunt in de psycho-analyse zo al niet overwegend dan toch wel van grote invloed. Mede op grond hiervan heeft men aan deze school een gemis aan theoretische diepgang, een schematisering van het zieleleven, een opvatting omtrent het sexuele en erotische zonder phaenomenologisch gefundeerde onderscheidingen verweten. Dit is voor een groot deel juist. De betekenis, die deze wijd verbreide denkwijze voor de psychologie heeft, is echter daarom nog niet van geringe betekenis. Zij is enigszins te vergelijken met de betekenis, die het Darwinisme op alle levenswetenschappen

1 *Psychology of Sex* p. 126.

heeft uitgeoefend. Voor die vergelijking is des te meer aanleiding, omdat men terecht ook aan *Darwin* het verwijt kon maken, dat zijn beschouwingen te schematisch en te oppervlakkig waren. Een 'onjuiste' theorie kan echter tot de ontdekking van vele feiten leiden. Elk schematisme ontwerpt een beeld in grote trekken. Als dit beeld inderdaad één der *aspecten* van het object der wetenschap is, dan verheldert het vele ervaringen. De geschiedenis van de natuurwetenschappen heeft ons dit overtuigend bewezen.

De grondgedachte van Freud is uiterst eenvoudig en heeft stellig betrekking op een belangrijk aspect van het menselijk bestaan. Dit bestaan doet zich immers als een geschiedenis voor, als een genese en een differentiatie. De persoonlijke geschiedenis schijnt daarbij geheel door de lichamelijke aanleg en het milieu bepaald te zijn. Aan dit onafwijsbaar aspect van de menselijke ontwikkeling voegde Freud de onderstelling toe, dat ook de *reacties* op de eigen lichamelijkheid en op de invloeden van de omgeving *bepaald* zijn en wel door elementaire aangeboren aandriften, bijvoorbeeld het *streven naar lust*. Deze onderstelling schijnt op het eerste gezicht even weinig gewaagd als die van Darwin omtrent het 'streven' naar zelfbehoud en behoud der soort. Er is echter een belangrijk verschil. Terwijl de bioloog zich tot een beschrijving van het waarneembare natuurgebeuren kon beperken en de relatie van de vormen en functies tot de instandhouding van individu en soort kon opmerken, is de lust ons slechts bekend als iets, waarvan men bewustzijn heeft. Daarom moet de vraag gesteld worden, wat men met lust *bedoelt* en deze vraag is slechts te beantwoorden door een phaenomenologische analyse van de intentionele acten, waarin datgene voorkomt, dat lust genoemd wordt en dus van de situaties, die deze acten motiveren en door hen gevormd worden. Freud en de meeste van zijn volgelingen menen echter, dat lust zo algemeen 'bekend' is, dat er zelfs geen definitie van gegeven behoeft te worden. Het schijnt immers volkomen duidelijk, dat een 'normaal' mens van 'nature' aangename gewaarwordingen begeert en het onaangename wenst te vermijden. De omstandigheden - de realiteit - staan de

vervulling van deze wensen echter dikwijls in de weg. De eerste bron van lust vindt het kind, zo leerde Freud, in zijn eigen lichaam, de verzadiging en de warmte die het van de moeder ontvangt en de gewaarwordingen van het zuigen, de bevrediging van zijn behoeften, de strelingen, die het ondergaat, het betasten van sommige lichaamsdelen enz. Dit alles is eenvoudig en overtuigend. Het eerste contact van het kind met zijn eigen lichamelijkheid en met de lust bevorderende of deze belemmerende situaties in het huiselijk milieu determineert dus de grondrichting, waarin zich het leven verder zal ontwikkelen. Hoe deze grondgedachte wordt uitgewerkt, is van secundair belang, maar ten aanzien van het probleem van het verschil tussen man en vrouw moet deze gedachte onze volle aandacht verdienen. Er bestaat immers tussen man en vrouw van de geboorte af een lichamelijk verschil en wel vooral een anatomisch verschil der geslachtsdelen, waardoor de ontwikkeling van het kind verschillend door het milieu kan worden beïnvloed en wel omdat de opvoeders een jongen en een meisje anders behandelen. Op later leeftijd wordt het verschil in de ontwikkeling nog versterkt, doordat het kind reageert op zijn eigen lichaam en op het milieu, vooral op de intermenselijke relaties.

'De differentiëring van man en vrouw', schrijft Freud in zijn *Drei Abhandlungen*, 'begint reeds op zeer vroege leeftijd. Zij vindt een bijzondere accentuering in de puberteit, maar de verschillen beginnen reeds in de eerste paar jaren van het leven.' Daarbij is de libido, waaronder verstaan wordt de 'energie' van de erotischsexuele aandrift in de ruimste zin, - volgens hem - eigenlijk meer een manlijk kenmerk, daar deze energie in dienst staat van het biologisch doel der manlijke sexualiteit, welk doel van de toestemming van de vrouw in principe onafhankelijk is. Hoewel men dus niet het recht heeft, van een speciale 'weibliche Libido' te spreken, toch is deze energie ook bij het vrouwelijk geslacht van de geboorte af werkzaam. Zij is bij de jongen en het meisje aanwezig en in principe onafhankelijk van het object, waar de libido zich op richt.

Het tweede gezichtspunt, dat Freud in zijn geschriften heeft ontwikkeld, is, dat reeds op zeer jonge leeftijd er bij het meisje een sterkere remming van de sexualiteit plaats vindt. Deze remming is voor een groot deel door de opvoeding bepaald, maar er wordt in het midden gelaten, in hoeverre een oorspronkelijk aangeboren verschil tussen de sexen tot deze remming aanleiding geeft. Dat iets dergelijks bestaat, wordt enigszins verondersteld, want bij het meisje worden de partiële sexuele driften, die zich in allerhand vormen bij het jonge kind kunnen voordoen, zodanig gevormd, dat er een voorkeur bestaat voor een overwegend passieve vorm.

Het derde gezichtspunt, dat alle studies van Freud beheerst, is algemeen bekend. De 'sexualiteit' van het jonge kind doorloopt drie verschillende phasen, waarvan de laatste - ongeveer tussen 3 en 5 jaar - gericht is op het geslachtsorgaan. Wanneer dit de erogene zone van de libido wordt, is er door het anatomisch verschil van de uitwendige geslachtsdelen een belangrijk onderscheid in de gedragingen van de jongen en het meisje. Gedurende dit stadium in de ontwikkeling der lustgevoelens begint ook een infantiel sexuele relatie tot de ouders (of opvoeders) zich te vormen. Deze relatie verloopt bij de jongen en het meisje niet op gelijke wijze, maar wij willen daar niet uitvoeriger bij stilstaan.

Van het grootste belang acht Freud, dat er over de latente periode heen (van ongeveer 6 jaar tot aan de puberteit) bij de jongen een volledige continuïteit in de ontwikkeling van het erotisch beleven en van het beleven van de sexuele organen bestaat. De ontwikkeling van het kleine meisje tot de normale vrouw is veel moeilijker en gecompliceerder 'denn sie umfasst zwei Aufgaben mehr, zu denen die Entwicklung des Mannes kein Gegenstück zeigt'.[1] De erogene zone van het jonge meisje in de laatste phase der infantiele sexualiteit is een geheel andere, dan die op volwassen leeftijd. De eerste opgave, die gedurende de ontwikkeling van de vrouw vol-

1 *Die Weiblichkeit*, in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-analyse*. (Gesammelte Werke, London, Bd. XV. p. 124).

bracht moet worden, is de overdracht van de sexuele lust van de ene erogene zone naar de andere.

Waarom wordt dit echter een ‘opgave’ genoemd, terwijl toch in de prille jeugd de erogene zones ‘van zelf’ zich wijzigen? Het is een opgave, omdat de genoemde overdracht op een leeftijd moet plaats vinden, waarop het meisje zich van haar initiatief bewust is, haar lichaam niet slechts gewaar wordt, maar er een betekenis aan geeft. Bovendien betekent de verandering van de erogene zone, volgens Freud, een diepgaande wijziging in de grondvorm van het gedrag en wel de overgang van de ‘manlijke’ activiteit naar de ‘vrouwelijke’ passiviteit.

De tweede ‘opgave’, die het opgroeiende meisje te volbrengen heeft, betreft de verhouding tot de ouders. Ook in dit opzicht is er een grotere continuïteit bij de jongen. Zijn eerste liefdesobject is de moeder en zij blijft dit ook in het zogenaamde Oedipuscomplex, de ambivalente verhouding tot de vader, en daarna dikwijls gedurende het gehele bestaan. Voor het meisje is ook de moeder de eerste persoon, waar zich de vitale liefde op richt, maar op iets oudere leeftijd wordt de vader het liefdesobject, om bij de normale ontwikkeling tot de uiteindelijke binding aan een man te kunnen leiden.

Het zou nu de meest ideale en eenvoudige oplossing zijn als wij konden aannemen ‘von einem bestimmten Alter an mache sich der elementare Einfluss der gegengeschlechtlichen Anziehung geltend und dränge das kleine Weib zum Mann, während dasselbe Gesetz dem Knaben das Beharren bei der Mutter gestatte’.[1] Zowel uit de psychoanalytische behandeling van vele vrouwen, als ook uit de observatie van het kinderleven blijkt, dat de overdracht van de liefde tot de moeder op die tot de vader met een reeks van ervaringen samenhangt, die tevens zedelijke ‘*opgaven*’ zijn.

Om te begrijpen, welke deze ervaringen zijn, is het niet voldoende, om op de gegevens, die de analyse van patiënten levert, af te gaan.

1 l.c. p. 127.

Het is immers zeer wel mogelijk, dat men hierbij abnormale jeugdervaringen aantreft. De directe waarneming van het kinderleven levert ook onvoldoende gegevens op, want de ervaringen, waar het hier om gaat, zijn indrukken en gevoelens, die het kind innerlijk doorleeft en niet - of hoogst zelden - in woorden of gedragswijzen tot uiting brengt. Daarom treffen wij hier een van die theoretische onderstellingen van Freud aan, die men 'geniaal' of 'gewaagd' kan noemen, al naar de waardering, die men voor zijn denkbeelden heeft. In ieder geval zijn zij geen bedenksels, maar mogelijke aspecten van het menselijke in het kind en wij zullen er dus onze aandacht aan moeten wijden.

Het verschil tussen man en vrouw - zegt Freud - is een anatomisch verschil, maar dit anatomisch verschil *moet* psychische gevolgen hebben en vormt daarom het uitgangspunt voor de gehele verdere persoonlijke ontwikkeling. Daarbij wordt dit verschil spoedig verbonden met de tegenstelling 'actief - passief'. Hierbij wordt met activiteit agressie bedoeld, terwijl onder passiviteit niet verstaan wordt een zich laten gaan, maar een positief nastreven van wat Freud noemt: passieve doeleinden. Het is dus een actief bereiken van passieve doeleinden. Dit geschiedt in verband met de onderdrukking van de agressie. Terwijl dus bij de jongen de agressie, het in de greep hebben, het beheersen, lust betekent, constitueert zich het meisje als gegrepen-wordend, beheerst zijnde en verkiest dit. Deze tegenstelling voert bij pathologische ontwikkeling tot die tussen sadisme en masochisme, lust in het kwellen en lust in het gekweld worden.

In de gehele gedachtenwereld van de psycho-analyse heeft het begripspaar sadisme-masochisme een belangrijke functie gehad en het heeft dit nog. Freud en in navolging van hem een van zijn vrouwelijke leerlingen, *Helene Deutsch*, hebben dan ook de vrouwelijke natuur kort gedefinieerd als een *passief-masochisme*. Dit zou dus het 'echt' vrouwelijke zijn. Men zou echter Freud onrecht doen, door te menen, dat hij het vrouwelijk masochisme zoals het zich in het bestaan voordoet, niet een rijkere en diepere inhoud had gegeven,

dan het als type van een sexuele perversiteit bezit. Hij beschrijft dan ook, hoe reeds het kleine meisje in de regel minder agressief van aard en minder zelfgenoegzaam is, meer behoefte heeft aan tederheid, daarom ook afhankelijker en volgzamer is. Hieruit volgt het vroegtijdige zindelijk zijn, de grotere levendigheid, het overwegen van de affectieve bindingen en, naar hij meent, ook de grotere intelligentie op jonge leeftijd.

Deze verschillen tussen de sexen zijn echter sterk variabel en niet essentieel. Zeer diep en richtinggevend werkt echter de ambivalente verhouding tot de moeder, zowel bij de jongen als bij het meisje. Beslissend voor deze verhouding zou een ervaring van het kind zijn, die in de gedachtengang van Freud als een critisch moment in de ontwikkeling wordt opgevat. Deze factor is het castratiecomplex. Dit complex zou bij het meisje een andere vorm hebben dan bij de jongen. Op grond van de psychoanalyse van talrijke patiënten werd bewezen geacht, dat het meisje op zeer jonge leeftijd het anatomisch sexeverschil ontdekt en hieraan in dubbele zin een betekenis geeft. In de eerste plaats meent het kind, dat inderdaad het sexuele orgaan van het jongetje de reden is voor de bijzondere bevoorrechte positie, die de jongen in de kinderlijke gemeenschap bezit, en in de tweede plaats - direct hierbij aansluitend - ontstaat de zogenaamde penisnijd, dat wil zeggen de onbewuste wens om ook ‘zo iets te hebben’ en daardoor volwaardig te worden. Juist omdat hier gedacht wordt aan een *onbewuste* wens en een onbewuste zingeving aan het anatomische verschil blijft de van vele zijden aangevoerde tegenwerping, dat bij de meeste kinderen niets van dit verschijnsel te bemerken is en ook in de herinnering niet kan worden teruggevonden, niet overtuigend. Onmiskenbaar is het evenwel, dat de mogelijkheid voor de ontdekking van het werkelijk anatomische verschil toch in zeer veel gevallen volledig ontbreekt. Daarom kan men niet zonder meer de opvatting van Freud zo letterlijk aanvaarden, als zij ontworpen werd, en zeker niet, wanneer men daaruit de belangrijke structuurverandering zou willen verklaren, die in de verhouding van het kleine meisje tot

de moeder door de ervaring van het gemis - dat als verminking zou begrepen worden - ontstaat. Freud's mening is namelijk, dat door de ontdekking van het gemis van het manlijk geslachtsdeel en de *solidariteit*, die zich met de moeder heeft ontwikkeld, het kleine meisje de moeder mede verantwoordelijk stelt voor dit gemis.[1] Daardoor zou het kind in een dubbelzinnige en geremde levenshouding vervallen, zoals alle ambivalentie, teleurstelling en ressentiment-geladen gevoelens zich primair in een remming van de levenshouding uitdrukken. Op deze remming van het gevoelsleven - Freud spreekt van 'Sexualhemmung' - volgt echter een reactie, maar deze kan verschillend verlopen. Zij kan bestaan in een poging om de levensvorm van het manlijke geslacht na te bootsen, dus om zichzelf te willen ontwikkelen in de richting van de manlijkheid (het zogenaamde manlijkheidscomplex). De tweede vorm van reactie, die mogelijk is, bestaat in een neurotische ontwikkeling, waarbij allerhand dwangmatige gedragsvormen en angsten ontstaan. De derde reactiewijze is de normale, het zich neerleggen bij het onafwijsbaar verschil, het aanvaarden van de vrouwelijke bestaanswijze, het overwinnen van de desillusie en van de schijnbare minderwaardigheid, die aanvankelijk dit bestaan vervulde, en het positief ontwikkelen van een volwaardig vrouwelijk leven. Hoe deze drie reactiewijzen zich voordoen en hoe zij zich in het spel van het meisje, bijvoorbeeld in het spel met de pop, uitdrukken, is voor onze gedachtengang van secundair belang.

Wat is echter het eindresultaat van de normale ontwikkeling? In zijn visie hierop is Freud, zoals *Simone de Beauvoir* terecht heeft opgemerkt, volledig beheerst door het beeld, dat altijd van manlijke zijde over de vrouw werd ontworpen. Zo schrijft hij meer affectief dan wetenschappelijk: 'De vrouw heeft weinig zin voor rechtvaardigheid . . . das hängt wohl mit dem Überwiegen des Neids in ihrem Seelenleben zusammen . . .'[2]

1 'Die Entdeckung seiner Kastration ist ein Wendepunkt in der Entwicklung des Mädchens,' l.c. p. 144.
2 l.c. p. 144.

Psychologisch dieper gezien is echter de verklaring van de geringe toewending der vrouw tot het maatschappelijke leven. ‘Wij zeggen gewoonlijk, dat de vrouwen minder sociale belangstelling hebben en haar vermogen om haar aandriften te sublimeren geringer is dan dat der mannen. Het eerste laat zich verklaren uit het a-sociaal of dissociaal karakter, dat aan alle sexuele relaties ongetwijfeld eigen is. Beminnenden hebben aan elkaar genoeg en zelfs de familie verzet zich tegen de opname in een groter verband. De geschiktheid om te sublimeren is aan de sterkste individuele variaties onderworpen. Daarentegen kan ik niet nalaten om een indruk te vermelden, die men altijd weer in de analytische practijk ontvangt. Een man van ongeveer 30 jaar maakt de indruk van een jeugdig, zelfs onvolledig gevormd persoon, van wie wij verwachten, dat hij de mogelijkheden, die de analyse hem biedt, voor zijn verdere ontwikkeling met kracht zal gebruiken. Een vrouw van gelijke leeftijd doet ons dikwijls ontstellen door haar psychische strakheid en onveranderlijkheid. Haar libido heeft definitieve posities ingenomen en schijnt niet meer in staat te zijn deze voor andere te verlaten.’[1] Dit uitvoerig citaat toont ons met volkomen duidelijkheid, hoe Freud de vrouwelijke natuur opvat. Door haar lichamelijke aanleg en de hiermede verbonden aard van haar aandriften wordt het meisje tot bepaalde reacties op haar omgeving gedwongen. Een van de gevolgen is de grotere behoefte aan tederheid, een ander de afgunst. Wanneer de moeilijke ontwikkeling tot vrouw voltooid is, schijnen de persoonlijke mogelijkheden om de energie der aandriften op andere objecten te richten, uitgeput te zijn. Men moet toegeven, dat het beeld, dat Freud van de passief-masochistische vrouw ontwerpt, in onze cultuur maar al te vaak voorkomt. Toch ziet ook de psychoanalyse hierin meer het resultaat van de opvoeding, dan van de aanleg - maar vooral het gevolg van de overweldigende macht van de sexualiteit in de ruimste betekenis. Daarom is het een getuigenis van grote ervaring en wijsheid als Freud zijn voordracht over de vrouwelijkheid besluit met de woorden: ‘Ver-

1 l.c. p. 144.

gessen Sie aber nicht, dass wir das Weib nur insofern beschrieben haben, als sein Wesen durch seine Sexualfunktion bestimmt wird. Dieser Einfluss geht freilich sehr weit, aber wir behalten im Auge, dass die einzelne Frau auch sonst ein menschliches Wesen sein mag.' Inderdaad, dat is het grote probleem! De menselijke mogelijkheden van de vrouw tegenover het gedrongen worden is een wijze van bestaan, die - volgens Freud en de gehele dieptepsychologie - door het primaire luststreven, dat in de libido als een energiebron zou zijn samengevat, als een onveranderlijk lot bepaald schijnt te zijn. Wat weten wij eigenlijk van deze lustgevoelens? Tevergeefs zal men in de verschillende geschriften der psychoanalytici naar een 'canon' der lustgevoelens zoeken. Zoals gezegd beschouwen zij alle lust als varianten van de 'sexualiteit', zonder dat duidelijk is, wat ook deze betekent. Zolang wij echter niet weten, wat de *primaire* lust *eigenlijk* is, waarop zich het vitale subject - het dier en het jonge kind - vanuit de onmiddellijkheid van zijn *eerste* ontmoetingen schijnt te richten, is het onmogelijk om begrijpelijk te maken, waarom van de aanvang af door de jongen en het meisje een andere richting wordt ingeslagen en wel reeds lang voordat er van 'penisafgunst' of van een 'castratiecomplex' sprake kan zijn. De psychoanalytische beschouwing van de vrouwelijke natuur schiet te kort, o.a. doordat men overeenkomstig de oudere psychologie de gevoelens in de tegenstelling lust-onlust heeft trachten onder te brengen. Het heeft dan ook niet aan kritiek op de libido-theorie ontbroken en met name op de gelijkstelling van de verschillende lustgevoelens.

Bij het jonge kind - en bij het dier - neemt men een afwisseling van rust en onrust waar. Ongetwijfeld wordt echter een rustverstoring in vitaal opzicht beantwoord met een poging, de 'ausgezeichnete Lage' (*Goldstein*) weer in te nemen. De opheffing van de storing heeft echter wellicht voor het subject het karakter van een opheffing van een onaangename gewaarwording en niet het karakter van een positieve lust. Wanneer echter de rust als positieve lust door ons wordt doorleefd, leert de phaenomenologische

analyse, dat hier niet zozeer de opheffing van een storing als het zich bevinden in een geborgenheidsvorm aanwezig is, die de rust gemeen heeft met talrijke andere wijzen van geborgenheid, die gekozen worden, omdat zij aangenaam zijn.

Hoe is het nu met de spontane activiteit? Men zegt, dat het kind lust in activiteit heeft, 'Funktionslust' volgens *Bühler*. Zo is het wel ongeveer. Het kind vertoont bewegingsdrang, tracht deze te realiseren en heeft blijkbaar vreugde in deze activiteit. Maar wat betekent elke activiteit? Enerzijds het verlaten van een aanwezige geborgenheid, welke geborgenheidsvorm dit ook moge zijn. Elke activiteit doorbreekt immers een grens en heft een bestaande toestand op. Daarom ligt aan elke menselijke activiteit in zoverre deze in het bestaan geïntendeerd wordt, een transcenderende act ten grondslag. Maar tegelijkertijd begeeft het actieve subject zich in een nieuwe ruimte, in de ruimte, waarin het loopt, rent, springt, huppelt, klimt, grijpt enz., waarin het zijn geluiden uitstoot of waarin een handeling verricht wordt. Zo heeft elke activiteit tweeerlei betekenis. In de eerste plaats het verlaten van een geborgenheid en in de tweede plaats het betreden van de nieuwe ruimte, die door de activiteit aangetroffen en ontworpen wordt. Wanneer de psycho-analytici er op wijzen, dat elke rust reeds bij de zuigeling het kenmerk van 'orgastische' lust heeft, dan is het ook onmiskenbaar, dat elke spontane activiteit - men denke slechts aan de roesachtige activiteitsvormen, waar het duidelijk is - evenzeer orgastische kenmerken bezit. De lustgevoelens hebben echter in *elke* situatie een *andere* qualiteit. Er is een lustgevoel in het doorbreken van een weerstand, in het bemachtigen van iets, en het is ontoelaatbaar op deze gevoelens het stempel te drukken van het begrip van het sadisme. Slechts in zoverre er gelijksoortigheid in de ontworpen situaties en dus in de intentionele acten bestaat, kan er van een gelijksoortig gevoelen gesproken worden. De begrippen sadisme en masochisme hebben eerst zin, waar men met de neurotische pervers-sexuele daden te doen heeft en waarbij dus de normale verhoudingen tot de wereld ver overschreden worden.

Wat is eigenlijk het gemeenschappelijke van het bemachtigen van iets of van het doorbreken van een weerstand? Het bestaat in, wat genoemd kan worden, het passeren van een enge poort, waarna zich plotseling een verruiming voordoet. Dit is echter het centrale kenmerk, dat bij de realisering van elke transcenderende act aanwezig is. Elke transcenderende act ontwikkelt zich uit de beklemming van het spontane initiatief, maar moet de enge poort van de gewaagde verwerkelijking passeren om voldaan uit te vloeien in de wereld, waarop de act eigenlijk is gericht.

Wanneer men tracht een voorlopige phaenomenologie van de elementaire en algemene lustvormen te geven en daarbij vóór alles het oog richt op het gemeenschappelijke en niet op het onderlinge verschil, dan blijkt het, dat er in ieder geval *twee* typen van lustgevoelens bestaan, die de zin van de ontworpen rust en activiteit vertegenwoordigen. Er is in de eerste plaats een bewustzijn van het 'één-zijn-met'. Men kan dit noemen een geborgenheidslust. Er is in de tweede plaats een bewustzijn van het treden in een nieuwe ruimte, bewustzijn van bevrijding, ontsnapping, overwinning, transcendering, het zich zelf kiezen in zijn initiatief. Uit de meest oorspronkelijke grondvorm van het bestaan volgt een vreugde van de expansie, de vrijheid, de zelfstandigheid en evenzeer een vreugde van de geborgenheid, van het verzinken, van het opgaan, van het 'zijn-in-en-met'.

De vraag doet zich voor, of in deze twee grondvormen inderdaad de verschillende lustvormen zijn te begrijpen, die zich reeds bij het jonge kind kunnen voordoen. Bij het jonge kind is het bemachtigen van iets, het overwinnen van weerstanden duidelijk intentioneel aanwezig. Niet alleen de psycho-analytici weten dit, maar elk mens uit eigen ervaring en elke moeder uit de ervaringen met haar kinderen. Het grijpen, vangen en jagen is reeds in de dierenwereld een spontane uiting van het organisme. Daartegenover treft ons bij het kind en in de dierenwereld een even oorspronkelijke gedragsvorm, het zich laten grijpen, het zich overgeven, het opgaan in de streling van het lichaam, in het wiegen of schommelen,

in de slaap, in de warmte en stilte. Een bijzondere geprononceerdheid krijgt de keuze van deze vormen van geborgen-zijn, wanneer het kind het waagstuk van het staan en lopen volbrengt en daarbij aan vrijheid wint, wat het aan zekerheid en veiligheid verliest. Terwijl bij ieder wiegekind de tegenstelling van onrust en rust, van honger en verzadiging, van onvrede en bevrediging overheerst, is in de primaire gevaarvolle situatie van ieder lopend kind de tegenstelling reeds een principieel andere geworden. Het kan het gevaar 'moedig' overwinnen en weerstaan of het kan terugvluchten in de vertrouwde, veilige greep van de moeder. Het kan de weg betreden van het initiatief, de menselijke zelfstandigheid of verkiezen, zich weer als zuigeling over te geven en met zich te laten doen.

Ligt er tussen deze tegengestelde gedragingen niet een gebied van acten en situaties, die noch in het bewustzijn van de daad, noch in dat van de geborgenheid hun zin bezitten? Daartussenin ligt inderdaad het grote gebied, dat dubbelzinnigheid vertoont. Daar zijn de gevaarlijk ongevaarlijke situaties, het aantrekkelijke van de irritaties, het opwindende der onzekerheid, het kietelige en het griezelige en al die verhoudingen van het zelf-zijn en ergens-zijn, die in hun dubbelzinnigheid gezocht worden als een verbinding en spanning van de beide primaire lustvormen.

In de oer-erotiek - waaronder wij de verinnerlijkte behagelijkheid der kinderlijke lichaamsgewaarwordingen verstaan - en later ook in alle sexuele relaties zijn *beide* lustvormen voortdurend verbonden in een ambivalente spanning, die door het wederkerig gedrag van de partners gewekt, onderhouden en voldaan wordt. In het liefdesspel is het juist deze dubbelzinnigheid, die het eigenlijke karakter van dit spelen onderhoudt.

Dit schetsmatige beeld van de grondvormen der oer-lust zal eerst door een fijner doorgevoerde phaenomenologische analyse rijker aan détails kunnen worden. De voorlopige tegenstelling en polaire eenheid van een geborgenheidslust en een expansielust biedt ons echter reeds de mogelijkheid, dieper het oorspronkelijke verschil der sexen te doorzien.

In de voorstelling van Freud en zijn school is er een aangeboren energie van aandrift naar lust, de libido, die slechts quantitatief kan variëren. Het gedrag van de mens wordt door hem begrepen als reactie van een psychische structuur op een hier tegenover staande omgeving. Deze reacties leveren de lust- of onlustgevoelens op, die door de lichamelijke prikkelingen worden veroorzaakt en tot bewustzijnsinhouden worden. Begrijpen wij echter de gevoelens niet als subjectieve belevenissen, die tevens aandrijvende en richtinggevende *krachten* voor het gedrag zijn, maar als de modi van het bestaan in de ontworpen situaties, dan richt zich onze aandacht niet op de analyse van een ondersteld psychisch mechanisme en zijn reacties op een reeds aanwezige wereld, maar op de analyse van een historische ontwikkeling, die van ontwerp naar ontwerp voortschrijdt en daarbij aan het feitelijke van het aangetroffene de betekenis van een eigen wereld geeft.

Wij zullen later zien, hoe wij ook hierbij de lichamelijkheid als het primair aangebodene moeten beschouwen, maar dan op een geheel andere wijze, dan dit in de psycho-analyse is geschied. Bovendien eist ons existentieel uitgangspunt een nauwkeurig onderzoek van de nuances in de 'behandeling', die het meisje en het jongetje van de prilste jeugd af ondergaan. De opvoedkundige situatie en de omgang tussen ouders en kinderen, tussen kinderen onderling wordt bepaald door de betekenis, die men aan het bestaan als jongen of als meisje toekent. Het aanbod van geborgenheidssituaties en van expansie-situaties lokt een eenzijdigheid van de primaire lustvormen uit, die zelf de zin van die bestaanswijze kunnen worden, die verkozen en ontwikkeld wordt. De eenzijdigheid is echter nooit volkomen. Zowel de jongen als het meisje zijn kleine mensen, met het steeds manifeste initiatief om zich zowel naar het onbekende, nieuwe, gevaarvolle als naar het bekende, oude en veilige te richten. Trachten wij echter thans de psycho-analytische definitie van de vrouwelijke natuur nog nauwkeuriger te kennen, dan laten wij ons leiden door de uitvoerige studie van *Helene Deutsch*,[1] één van de

1 Wij volgen de Zwitserse editie van de *Psychology of Women: Psychologie der Frau*, Bern 1948.

leerlingen van Freud, die zich enigszins van de orthodoxe opvattingen heeft losgemaakt.

De schrijfster definieert de vrouw als passief-masochist[1] en bedoelt daarmee, dat het zich onderwerpen, het ondergaan, het zich in de greep overgeven, het aanvaarden van onvrijheid, van het dulden en van het lijden zelfs, als *lust* wordt ervaren. Tegen deze mening zal vrijwel iedere vrouw zeer begrijpelijk opponeren. Wanneer men echter het woord 'lust' vervangt door 'waarde', verkrijgt de beschrijving van het passief-masochisme direct een andere betekenis, die een veel grotere verheldering van ons inzicht verschaft. Daarmede verwijderen wij ons echter principieel van de psycho-analytische denkwijze. Als de vrouw aan het dulden van iets, aan het overgeleverd zijn, de positie van onvrijheid, het karakter van een positieve waarde toekent, dan kan dit alles om deze waarde niet slechts aanvaard, maar ook gekozen en gezocht worden. Het positieve karakter van een goed of waarde is echter slechts formeel verwant met dat van de lustgevoelens. Het is juist het gemis aan onderscheiding tussen deze begrippen, dat ons altijd bij de psychoanalytici treft en waardoor het thetisch bewustzijn van een waardeen het thematisch bewustzijn van een gevoelen (bijvoorbeeld lust) wordt gelijk gesteld. Daardoor bezitten hun denkbeelden een vaagheid, welke het onmogelijk maakt, tot een theoretisch inzicht in het menselijke bestaan door te dringen. Wel blijken hun begrippen bruikbaar te zijn voor practische doeleinden, maar hiervoor waren zelfs, zij het dan ook in veel mindere mate, de hersenmythologische voorstellingen der oudere psychiatrie geschikt.

Wanneer men echter tot de rijke schat aan waarnemingen en ervaringen van Freud en zijn leerlingen doordringt en zich dus richt tot de werkelijkheid, die met de vage begrippen en de mechanistische beeldspraak wordt bedoeld, dan is het mogelijk om ook het waarheidsgehalte van de psycho-analytische opvatting van de vrouwelijke natuur te ontdekken.

1 'Den passiv-masochistischen Tendenz schreiben wir die Rolle eines zentralen Kernes im psychischen Gefüge des Weibes zu' (l.c. p. 255).

Vragen wij dus, wat wordt eigenlijk met het passief-masochisme van de vrouw bedoeld. Deutsch verklaart uitdrukkelijk, dat dit passief-masochisme - in wezen lust aan leed - voor een groot deel het resultaat is van de dominerende invloed, die vanaf de prille jeugd op het meisje wordt uitgeoefend en zich later voortzet in de dominerende invloed van de manlijk gestructureerde maatschappij.

Maar de 'centrale kern' van de vrouwelijkheid is ook volgens deze schrijfster biologisch, anatomisch en physiologisch gefundeerd, zoals blijkt uit het feit, dat de passiviteit reeds in de dierenwereld bij het vrouwelijke individu in de sexuele relaties overweegt. Deze passiviteit zou dus een, in de phylogenese ontstane, aangeboren natuurlijke eigenschap van de vrouw zijn. Men dient echter te bedenken, dat de passiviteit een eigenschap is, die bij de mens - in tegenstelling tot het dier - niet uitsluitend in de sexuele relatie tot uiting komt. Hoe is dit te verklaren? Dit schijnt slechts mogelijk, door de grondgedachte van Freud te aanvaarden, dat de sexuele relatie de grondvorm is van de algemene verhouding van het subject tot zijn medemensen en zelfs tot de wereld. Indien dit juist zou zijn, zou het niet onmogelijk zijn over een biologische determinatie te spreken, die wel niet als een onveranderlijke lotsbeschikking de vrouw bepaalt, maar wel als een verlokking, als een uitnodiging, een tegemoetkomen van de natuur en die zelfs als een dwingende motivering die van het biologische, lichamelijke uitgaat, kan worden opgevat. Het zou dan wellicht zo kunnen zijn, dat de geborgenheidslust bij het vrouwelijke kind op grond van haar lichamelijke aanleg gemakkelijker gewekt kan worden. Het meisje is echter al zeer jong een mens en ontdekt in zichzelf dus de mogelijkheid van een zich richten tot het nieuwe, tot transcendentie in het vrije initiatief van haar handelen. Het ervaart echter reeds op jeugdige leeftijd, dat het 'uitleven' van dit initiatief het 'recht' van de jongen is. Daarom zegt Deutsch terecht, dat de psycho-analyse - en wij voegen er aan toe, ook de kinderpsychologie - vele ervaringen verzameld heeft, die er op wijzen, dat de

vrouw met haar eigen aard niet geheel en al tevreden is.[1] Het meisje zal dus in het algemeen al spoedig tot enige afgunst neigen en dit gevoelen is dan de wijze, waarop zij haar bestaan in verhouding tot dat van de jongen stelt. Vooral als de vreugde der geborgenheid, o.a. door weinig ondervonden tederheid, weinig geprononceerd is, zal bij een 'levendig' meisje de afgunst op het beleven van de expansielust, die aan het bemachtigen, zich bevrijden, met vrij initiatief bezig zijn, verbonden is, zich kunnen ontwikkelen. Het is dus de afgunst, die zeker gemakkelijk aan de basis van het vrouwelijke bestaan kan liggen. Zij vindt gedeeltelijk haar reden in de lichamelijke constitutie en gedeeltelijk in de eisen, die aan de vrouw reeds in de jeugd worden gesteld. Deze afgunst is dus volgens onze opvatting veel oorspronkelijker en veel begrijpelijker dan die, welke soms door de ontdekking van het anatomische verschil met de jongen wordt opgewekt, hoewel het niet uitgesloten is, dat eenmaal aanwezig, zij zich *kan* symboliseren en concretiseren in de begeerte naar het manlijk geslachtsorgaan.

De afgunst op de bevoorrechte positie van het sterke, heersende geslacht is verwant aan het ressentiment, dat op de structuur van de ethische verhoudingen zulk een overwegende invloed heeft, zoals *Scheler*,[2] in navolging van *Nietzsche*, ons heeft uiteengezet. Het ressentiment ontwerpt echter niet slechts de eigen onvolwaardigheid en armoede in de begeerte naar het rijke volwaardige van den ander, maar het kenmerkende van het ressentiment is juist, dat de afgunst 'geheim' gehouden wordt, doordat zijn object als waardeloos wordt voorgesteld. Typisch voor het ressentiment is de houding tegenover de onbereikbare druiven, die 'zuur' *zijn*, dat wil zeggen als zuur worden ontworpen. De afgunst van de vrouw op het manlijke bestaan en van het meisje op dat van de jongen kan dus twee vormen hebben. Het kan een eenvoudige en openhartige begeerte zijn naar meer mogelijkheden, meer vrijheid, meer expansie of wel het kan een geheime, 'zure' begeerte zijn die ver-

1 l.c. 204.

2 *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen; Aufsätze* I, p. 39 ff.

borgen wordt in een afwijzing van het rijke, rijpe, aantrekkelijke en in een demonstratief vertoon van de eigen, armoedige onvolwaardigheid. Scheler heeft deze structuur van het ressentiment getoond in de levenshouding van de 'bourgeois'[1] en zijn phaenomenologisch inzicht is voor een zuiver begrip van het zogenaamde passief-masochisme van de vrouw van fundamenteel belang.

Het is dan ook onjuist - zoals Deutsch (en Freud) doet - de passiviteit 'auf die Sexualentwicklung des Mädchens' te herleiden, 'vor allem auf eine bestimmte Schwierigkeit in dieser Entwicklung (Genitaltrauma)'.[2] De passiviteit is - als zij er is - een zichzelf passief verkiezen en wel meestal uit ressentiment. Het is een menselijke, geen dierlijke passiviteit, die *daarom* het gehele bestaan *kan* karakteriseren. Ter illustratie van de - naar onze mening - principieel onjuiste opvatting van de vrouwelijke 'natuur' door de psycho-analytici citeren wij nogmaals Deutsch: 'Dieses Überwiegen der passiven Strebungen drückt sich im gesamten Triebleben des Weibes aus. Um nur ein Beispiel zu geben: Der Schautrieb hat bei Frauen einen überwiegend passiv-exhibitionistischen Charakter des Angeschaut-werdens, während das aktive Schauen mehr dem Manne eigen ist.' Indien inderdaad deze passieve strevingen biologisch gefundeerd zijn, hoe 'echt' vrouwelijk is dan de mannetjes-pauw!

Het vrouwelijk masochisme wordt in de psychoanalyse van het moreel masochisme, dat een gevolg is van onbewuste schuldgevoelens en de tendens tot zelfbestraffing insluit, wel onderscheiden. Ook is het vrouwelijk masochisme iets geheel anders dan de bewuste sexuele perversiteit van de masochist (meestal mannen). Elk menselijke leven, ook dat van de vrouw, is gericht op vermindering van onlust en pijn. Dit is ook de reden, - zegt Deutsch - dat men niet in het masochisme van de vrouw gelooft. Zij wenst geen pijn en zeker geen lichamelijke pijn en verweert zich, zoals elk mens tegen het leed. Om het ontstaan van het masochisme der

1 *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*.
2 l.c. p. 218.

vrouw te begrijpen, moet men het meisjesbestaan volgen. Freud noemt het vrouwelijk masochisme dan ook ‘erzogen’ en onderstelt dus een sterke invloed van het milieu. Nu is vóór de puberteit het meisje eigenlijk het neutraalste. Er is geen afkeer van haar vrouwelijkheid en meestal slechts een geringe begeerte naar manlijkheid. Er is een evenwichtige beheersing van de realiteit. Wanneer echter het meisje in de puberteit intreedt, ziet het zich voor twee opgaven geplaatst: de bevrijding van het verleden en de overwinning van de moeilijkheden van de actuele situatie.

Het verleden wordt vooral door de moeder vertegenwoordigd. De moeder is immers zowel voor het jongetje als voor het meisje het middel voor zijn ontwikkeling, althans zolang het kind zich constitueert in zijn afhankelijkheid, zijn geborgenheid, maar de moeder kan op een bepaalde leeftijd een voortdurende belemmering voor het initiatief, dus voor alle expansieve lust worden. Deze expansie, die immers het prijsgeven is van de geborgenheid, die de moeder voor het kind steeds is, eist echter het losmaken van bindingen. Dit losmaken van bindingen kan de reden worden voor de omslag van liefde in haat. Het is duidelijk, dat naarmate de bindingen sterker als vrijheidsbelemmering ervaren worden en tegelijk een krachtig beroep gedaan wordt op het kinderlijk geweten, de agressie tegen de geborgenheid - de psycho-analytici zeggen: een agressie tegen de moeder - onherroepelijk gepaard gaat met onzekerheidsgevoelens, die verwant zijn aan angst. Angst voor het verlies der liefde, angst voor het onbekende en voor de schuld. Hoe zal het meisje en de jongen op deze situatie in de puberteit reageren? Ongetwijfeld zijn er alle varianten mogelijk, daar er immers vloeiende overgangen tussen de sexen bestaan. De opvoeding echter, waarin de traditionele eisen gehandhaafd worden, heeft het meisje reeds in een bepaalde richting gevormd en dringt er bij haar op aan om een ander bestaan te verkiezen en andere beslissingen te treffen dan de jongen, die immers doen moet, wat een jongen behoort te doen. Van het meisje verwacht ‘men’, dat het de passiviteit verkiest. Wanneer dus in de puberteit bij de consti-

tuering van de persoonlijkheid, in de vorm van de voor onze cultuur phaenotypische man of vrouw, de losmaking van de ouders plaats vindt of eigenlijk de geringere waardering van de geborgenheid, dan is het begrijpelijk dat de persoon, die in de kinderomgeving de expansiviteit vertegenwoordigt, dus de vader, zowel voor het meisje als voor de jongen de vertegenwoordiger is van het begeerde bestaan, de ontwerper van een volwaardige menselijke wereld. De wereld van de volwassen mens, die het kind worden wil, *is* de wereld van de vader. De moeder blijft voor de jongen èn het meisje het tehuis, de geborgenheid, de bron van infantiele bevredigingen (in de taal van de psycho-analytici), eenvoudig gezegd, de representante van hulpvaardigheid, en *dus* van de kinderlijke hulpeloosheid, van aanhankelijkheid en *dus* van de kinderlijke afhankelijkheid. Dit is een sociale positie die door het kind in de puberteit doorschouwd en afgewezen wordt. Voor de jongen levert dit meestal weinig moeilijkheden op. Men verwacht immers van hem niet anders dan de afwijzing van 'moeders pappot'. Overtuigend zegt Deutsch dan ook, dat de zoon met zijn vader een verbond tracht te sluiten, hetgeen door deze ondersteund wordt. Dit 'mannenverbond' is vrij van de emotionele complicaties ener rivaliteit ten aanzien van de liefde van de moeder. Beide staan in zekere oppositie tegenover haar. 'Eine Art herablassender, protegierender, leicht-entwertender Haltung ihr gegenüber ist charakteristisch für den Jungen in mehreren aktiven Lebensphasen, und interessanterweise erweist sich der Vater meist zu einem solchen Bündnis mit dem Sohne gerne bereit' en de schrijfster voegt er aan toe, dat een vrouwelijk fijngevoelige moeder dit accepteert en zelfs ondersteunt, ook al gaat het met een zeker verlies aan tederheid en aanhankelijkheid gepaard.

Met deze zuivere weergave van het jongensbestaan kunnen wij volkomen instemmen. Zij is echter vrij van een interpretatie op grond van onderstelde aandriften en hierop berustende conflicten. Wij hebben hier te doen met gedragingen, die op menselijkheid berusten. Wil men deze gedragingen 'Ichfunktionen' noemen, dan is de

opmerking van Deutsch maar al te juist: ‘Ichfunktionen, die sich ausserhalb der Triebkonflikte abspielen, sind für unser psycho-analytisches Denken sehr schwer vorstellbar’.[1] Om deze reden zijn wij dan ook genoodzaakt, de onderstelde psycho-analytische mechanismen als eenzijdige aspecten op te vatten, hun waarde te relativeren en hun waarheidsgehalte op andere wijze te formuleren.

Dit is zeker ook nodig, als men het feminiene masochisme wil doorzien. Deutsch deelt ten dele onze mening, want zij verklaart, dat voor een inzicht in de vrouwelijke passiviteit en masochisme het aanvaarden van een onafhankelijk werkende actieve tendens in het Ik - wij noemen dit het vrije menselijke initiatief - zeer bruikbaar is. De aanpassing aan het milieu is dan niet een passieve onderwerping maar een actieve tendens, de situatie te beïnvloeden en eventueel te veranderen.

Ook het meisje richt zich in de puberteit tot de vader, want ook zij vermoedt door het initiatief van haar menselijkheid de vreugde van de expansieve daad. Ook voor het meisje betekent volwassen worden in zekere zin ‘weg van de moeder’. Maar dit zich richten tot de vader wordt sociologisch op meerdere wijzen geremd en wel door beide ouders, maar vooral ook door de moeder. Er wordt bij het meisje een beroep gedaan op haar vrouwelijke ‘natuur’. Er wordt gewezen op haar fragiliteit, op de plaats, die ‘men’ in de samenleving van haar verwacht, op een mogelijk huwelijk en moederschap. Er wordt dus een sterke drang uitgeoefend om het centrum van het welbehagen niet te zoeken in de expansie maar in de geborgenheid. Misschien is dit een gelukkiger formulering dan die door het begrip passief-masochisme, dat zo gemakkelijk wordt misverstaan.

Het is voor het psycho-analytisch beeld van de vrouw van secundair belang, dat de binding van het meisje aan de vader zo verschillend kan verlopen, dat sublimering en overdrachten mogelijk zijn, bijvoorbeeld op de broeders, dat er zich een jongensachtige activiteit

1 l.c. p. 121.

bij het meisje kan ontwikkelen en deze plotseling weer kan omslaan in een zogenaamd masochistisch gedrag - het zoeken van de lust van het gegrepen zijn of gegrepen worden. Dit alles is niet wezenlijk, maar bijkomstig. Accidenteel is ook de in alle mogelijke vormen voorkomende verhouding van jongens en meisjes onderling. Niet overal en altijd wordt het meisje slechts geaccepteerd, indien zij de rol van het slachtoffer wenst te aanvaarden. Dat dit veel voorkomt is echter bekend. (Ieder weet uit zijn jeugd, hoe de meisjes mee mochten spelen met de jongens, ruw behandeld werden, dan gingen huilen, maar spoedig hun tranen afdroogden en opnieuw meespeelden). Merkwaardig genoeg vormde zich op grond van zulke ervaringen de idee, dat dit nu de 'echte' meisjes waren, waarin dus het masochisme een grote rol speelde.

Hoofdzaak is, dat agressiviteit van het meisje niet geduld wordt. 'Die Umwelt', schrijft Deutsch, 'bietet auch dem weiblichen Ich eine Prämie, eine Art Bestechung, wenn es auf die Agression verzichtet.'[1] Inderdaad, deze premie is de vriendelijkheid, de welwillende ontvangst, de tederheid van de vader en de lofprijzingen van moeder en vader beiden.

Wij zien dus, dat de psycho-analyse niet zo heel veel nieuws te brengen heeft buiten datgene, wat wij ook op andere wijze kunnen weten. Wanneer men spreekt over de passief-masochistische *natuur* van de vrouw, dan bedoelt men eigenlijk te verwijzen naar de grotere expansiviteitslust van de jongen tegenover de geborgenheidslust van het meisje, waardoor ieder zich onder invloed van het milieu in andere richting ontwikkelt. Deze ontwikkeling zal zich later in het sexuele leven geprononceerd uitdrukken maar ook reeds enigszins in de erotische- en tederheidsbindingen en schijnvormen hiervan die in de kinderleeftijd bemerkbaar zijn. Het existentieel ontwerp van het meisje eist een vóór-zichtigheid, die werkelijk vooruitziet en waarmee dus tegelijk een reserve en terughoudendheid verbonden moeten zijn, die men passiviteit kan noe-

1 l.c. p. 229.

men. Elke geborgenheid in de wereld is immers bedreigd. De bedreiging van de expansie is echter tegelijk de uitlokking van de expansie, want deze bedreiging is juist de weerstand, die de expansie belemmert. Daarom ontwikkelt zich het manlijk bestaan '*gemakkelijk*' als een onbegrensde transcendentie en vindt de man hierin zijn voldoening, zijn lust. Wanneer echter het centrum van het bestaan de geborgenheid is, dan is dit bestaan niet toevallig, maar steeds wezenlijk bedreigd. De bedreiging van de geborgenheid kan immers niet beantwoord worden door een diepere geborgenheid, tenzij de geborgenheid in datgene, waar bedreiging onmogelijk is of schijnt te zijn. Dit noemt men in de psycho-analyse de sublimatie. De sublimatie is dus in het vrouwelijk bestaan een uit zijn diepste grond en uit de meest fundamentele eigenschap der vrouwelijke wereld begrijpelijke act. Voor een kind echter is elke sublimatie eigenlijk slechts schijnbaar. Het treft immers uitsluitend geborgenheid in situaties aan, die *alle* bedreigd kunnen zijn. De verzoening met dit negatief kenmerk van de meisjeswereld zou men desnoods masochisme kunnen noemen, maar zij is nooit lust aan leed, afhankelijkheid, zwakte, onmacht enz.

De volwassen volwaardige vrouw kent echter een mogelijke geborgenheid, die onbedreigd is, in goedheid, in waarheid, in God. Noemt men deze gesublimeerd, dan is dit toch in een andere zin, dan de psychoanalyse bedoelt. Wat betekent dan echter nog passiefmasochisme - de onderstelde natuur van de vrouw?

Het begrip van het masochisme heeft eigenlijk tweeërlei inhoud. In letterlijke zin bedoelt men er mee vreugde aan het leed, maar men kan ook een andere betekenis aan het masochisme geven, namelijk het ontdekken van een positieve *waarde* in het aanvaarden van wat op zichzelf slechts negatieve waarde heeft en dus primair met onlust wordt aangetroffen. Deze twee betekenissen verschillen principieel. Het is volstrekt iets anders, dat het leed *zelf* tot lust wordt of dat door het leed heen de verwerkelijking van een goed (geluk) geschiedt, dat uitsluitend in de *aanvaarding* van het werkelijke leed kan worden bereikt. De vraag is of deze verhouding van leed

en lust ook in het positioneel bewustzijn, het onnadenkend bestaan, reeds aanwezig kan zijn. In ieder geval kennen wij deze relatie in het reflectieve bewustzijn, en talrijke ethische en religieuze denkbeelden getuigen van een verhouding tussen het aanvaarden van leed en het hierdoor ontvangen van een waarde en vreugde, die men ten onrechte getracht heeft in de begrippen van het masochisme en de sublimatie onder te brengen.

Wanneer wij bijvoorbeeld bij Deutsch lezen, dat de phantasie van het meisje in de puberteit op een volstrekt masochistische structuur van haar persoonlijkheid wijst, die zich zowel uit in angstdromen als in de algemene 'schmerzhafte Sehnsucht' en in de wens om voor de (soms onbekende) geliefde te lijden, dan is het duidelijk, dat hier zonder acht te geven op wezen en zin van het beleven, de acten en de ontworpen situaties, samengevoegd wordt onder één enkel begrip, wat stellig in wezen verschillend is. Er ontbreekt nog volledig een phaenomenologische analyse van deze phantasie. Wij kunnen een dergelijke analyse ad hoc niet voltrekken en kunnen hoogstens aanduiden, in welke richting een dergelijke analyse zou moeten geschieden. Het empirisch materiaal zou inderdaad de phantasie-uitingen van het meisje in de puberteit moeten zijn, dus de dagboeken, de dromen, de dagdromen, de gedragingen. Maar wat in het centrum van elke beschouwing moet staan, is, dat de mens - en dus ook het meisje in de puberteit - altijd aan haar wereld een betekenis geeft en daardoor tegelijk aan zichzelf. Wanneer Helene Deutsch dus spreekt over een 'schmerzhafte Sehnsucht' dan dient er juist een onderzoek naar te worden ingesteld, waarom deze vorm van vage transcendering naar een onbekende verte 'schmerzhaft' is en als zodanig gekozen wordt. Dit behoeft volstrekt niet te zijn een lust aan het leed, maar het leed kan hier ervaren worden als de beklemmende engte, die de enige toegangspoort vormt tot een wijder gebied van geborgenheid. In ieder geval is de door Deutsch zo juist opgemerkte wens om voor de geliefde te lijden stellig heel iets anders dan een masochistische lust aan het leed. Veel waarschijnlijker is het, dat door het meisje in de phantasie de

verbinding van liefde, offer en leed - al is het nog zo vaag - ontdekt wordt, die op de diepste gronden van het menselijke zijn berust. Toch heeft Deutsch - niettegenstaande haar geloof in de psychoanalytische constructies - meestal een helder oordeel over het bestaan van de vrouw. Zij merkt bijvoorbeeld op, dat bij de vrouw de werkelijke lust in de pijn eigenlijk zeer zelden voorkomt. Het zuivere masochisme in de engere betekenis ziet zij als een pathologisch verschijnsel, dat men in de hysterie en bij prostituée's aantreft en in de sexuele perversiteit, die onder mannen meer verbreid is dan onder vrouwen. In de hysterie echter is het masochsime reeds niet uitsluitend een *lust* aan het leed, maar wel degelijk ook een bewustzijn van de objectieve waarde, die het leed tegenwoordig kan stellen. Dit is dan ook de reden voor vele onechte, dubieuze verhalen en het amphibisch ontwerp van het bestaan, het zogenaamde hysterische karakter.

Het passief-masochisme, waardoor de vrouw gekenmerkt zou zijn, heeft de betekenis voor haar van een gevaar, indien het zich voordoet in de vorm van een erotische sexuele horigheid. In de sexuele verhoudingen kan het feminiene masochisme immers gemakkelijk tot een pathologisch verschijnsel uitgroeien. De grens tussen het normale en het pathologische is doorgaans alleen bepaald door de al of niet aanwezige harmonie in de maatschappelijke verhouding en van de grondtendenzen van het bestaan. Zo drukt ook Deutsch zich uit, want zij spreekt, in navolging van alle psychoanalytici, over ‘grondtendenzen’, dat wil zeggen het masochisme is één tendens en bijvoorbeeld het narcisme is een andere tendens. Wij mogen echter nooit vergeten, dat de mens niet een bundel van tendenzen is, maar dat hij steeds zijn bestaan constitueert, en eerst daardoor aan zichzelf een bepaalde wijze van zijn, een bepaalde karakterstructuur en bepaalde tendenzen *geeft*. Er is in geen enkel opzicht concrete essentie, die aan de existentie voorafgaat.

Het *narcisme*, waarbij dus aan het eigen bestaan een afgesloten zelfgenoegzaamheid wordt gegeven, is ongetwijfeld van geheel andere aard dan het masochisme, waarbij het bestaan alleen als gegrepen

en in de greep van een ander behagelijk ervaren kan worden, juist doordat het zich *niet* als zelfgenoegzaam kiest. Wanneer men nu meent, dat in een normaal vrouwenleven tussen deze beiden een harmonie moet bestaan, dan dient te worden onderzocht, hoe deze zich dan verwerkelijkt. Een dergelijk onderzoek ontbreekt in de psychoanalytische literatuur. Het is onvoldoende te zeggen, dat er een beheersing van de agressie moet zijn, dat er een verdringen of een sublimeren van de haat en angst moet geschieden, dat er een ontplooiing van warme tederheid moet zijn e.d. Dit kan wel in sommige gevallen schijnbaar bedoeld worden, bijvoorbeeld als iemand verkiest in een ander niveau, bijvoorbeeld in dat van het heroisme of van de zelfopoffering te bestaan. Dan worden de oorspronkelijke tegenstellingen, die in het niveau van het infantiele zo geprononceerd zijn, echter niet in een evenwicht van spanningen gebracht, maar 'creatief' - als persoonlijke praestatie - in een hogere vorm verbonden. Zij verkrijgen daardoor echter een andere zin en op deze andere zin van het masochisme hebben wij gewezen, toen wij over de positieve waarde, die het leed kan hebben als toegang tot een hoger goed, spraken.

Van geheel andere orde is de psycho-analytische gedachtengang, die de psychologie der vrouw van Helene Deutsch e.a. beheerst.

Hoe oppervlakkig is de gedachte, dat de vrouw gelukkig of ongelukkig is, 'je nach der Ausmass der Verwertung und Verarbeitung ihres weiblichen Masochismus'.[1] De quantitatieve opvatting van de aandriften wordt hier toegepast op het masochisme, dat niet anders begrepen wordt dan als een tendens, die sterk of zwak kan zijn; in ieder geval als een energiebron, die gebruikt en getransformeerd kan worden. Het zij nogmaals gezegd, dat elk dynamisch gebeuren - dus ook het dramatisch menselijk bestaan - het *aspect* van het energetische vertoont, maar dit aspect is niet het eigenlijk menselijke. Dit was reeds het misleidende van de vermogenspsychologie. Het menselijke vertoont zich eerst, wanneer wij de zin-structuur

1 l.c. p. 252.

der situaties doorzien en die van de acten, welke aan de situatie hun betekenis geven. Ontbreekt dit inzicht, dan resulteert slechts een vaag beeld van het verband der gebeurtenissen of een onware interpretatie. Men krijgt dan oordelen, die eigenlijk in het vlak van het onwetenschappelijke denken liggen, dat echter voor het practische handelen wel ongeveer voldoende kan zijn, bijvoorbeeld: 'Ein gewisses Ausmass an Masochismus ist dem Weibe nötig um zur Uebernahme der schmerzhaften Sexualfunktionen psychologisch bereit zu sein. Es ist klar, dass aus dieser Situation leicht die Gefahr eines "zu viel" und einer pathologischen Verzerrung des Normalen entstehen kann.'[1] Waarom is er een zekere mate van masochisme nodig? De sexuele situatie - niet de functie - wordt toch voor alles door de aard van de liefde (en verliefdheid) gestructureerd en in de intentionele acten, welke de wederkerige verbinding van hart, lichamelijkheid en bestaan bedoelen, zijn moed, vertrouwen, offervaardigheid, geven en ontvangen, eerbied, overgave en nog veel meer vervat. Benaderen wij zo niet meer het wezen van het vrouwelijk bestaan en dus van haar natuur, dan door het begrip van het passief-masochisme?

Deutsch is echter niet zo oppervlakkig, te menen, dat de vernedering, de pijn, de verkrachting enz. door de vrouw *begeerd* wordt, maar haar centrale gedachte is toch, dat narcisme en masochisme twee elementaire *krachten* zijn, die zich in het zieleleven van de vrouw in een bijzondere verhouding bevinden, waardoor het bestaan bepaald wordt. De grondfout, die hierbij gemaakt wordt, is dat men de aard van de persoon voor de structuur van het bestaan aanziet. Wanneer bijvoorbeeld door een bepaalde act een vrouw (of een man) zichzelf als zelfgenoegzaam tegenover de wereld stelt, zegt men, dat zijn *aard*, of karakter, of 'hij-zelf' zelfgenoegzaam, narcistisch is. Deze schijnbaar geringe wending in de beschouwingswijze is echter essentieel voor de gehele opvatting omtrent het menselijke zijn. De oudere psychologie - waartoe ook de psycho-

1 l.c. p. 253.

analyse behoort - ziet niet in, dat de mens alleen door een voortdurende bevestiging of ontkenning, dus keuze, zijn bestaan en dus zijn essentia concreta - zijn karakter - tegenwoordig stelt, dat de mens dus niet de bepaaldheid van een ding heeft, maar altijd bestaat in een vrijheid, zij het ook in een *beperkte* vrijheid, omdat het moeten aanvaarden van het aanbod van de wereld, d.i. de natuur in en om ons, de beperking van de vrijheid inhoudt. In de psychoanalyse wordt gedacht aan een psycho-mechanistische *determinatie*, waarbij uitwendige invloeden iets innerlijk kunnen verdringen, iets kunnen oproepen of versterken, waarbij krachten al dan niet in evenwicht kunnen zijn en in 'gunstige' omstandigheden - waarvoor gunstig? - in een zekere maat en harmonie kunnen geraken.

Het psycho-mechanistisch denken maakt het begrijpelijk, dat bijvoorbeeld Deutsch het als een ontdekking beschouwt, dat de angst voor leed zowel te overwinnen is door een sterk narcisme en dat deze angst kan ontstaan uit een te sterk masochisme. Door een sterke masochistische structuur van de persoon zou de kans op leedervaring zo groot zijn, dat hierdoor de persoon weer met angst zou reageren. Het is dus altijd actie en reactie, hetzij van de omgeving uit, hetzij interpsychisch, wat hier als een systeem van kennis wordt voorgesteld. De psychoanalytici zijn altijd bereid te erkennen, dat zij in metaphoren spreken. Maar elk woord roept een wereld op - en daarom zijn de 'mechanistische' *beelden* en de gehele psycho-analytische beeldspraak niet indifferent voor de opvatting betreffende de vrouw, die de gangbare in onze tijd is.

Het is belangwekkend om te zien, hoe in de studie van Simone de Beauvoir *Le deuxième sexe* ook het psycho-analytische gezichtspunt wordt besproken. 'De vrouw bepaalt zichzelf door haar natuur in zijn affectiviteit voor haar rekening te nemen, te assumeren.' Wij kunnen veel critiek hebben op het boek van Simone de Beauvoir, maar het is onmiskenbaar, dat met één dergelijke zin onmiddellijk het menselijke van de mens en ook van de vrouw veel treffender opgeroepen wordt dan in de psycho-analytische literatuur het geval is. Het gaat immers niet om een *natuur*, waardoor de vrouw

bepaald is, maar de wijze, waarop zij deze natuur assumeert, voor haar rekening neemt, aanvaardt, dus in haar vrijheid kiest. Wanneer de natuur van de vrouw inderdaad affectiever is, weker, gevoeliger, gemakkelijker impressionabel in de gewone, physiologische zin, dan is de vraag, *hoe* dit wordt aanvaard. Simone de Beauvoir meent, dat de theorie van Freud eigenlijk ontmaskerd kan worden, door in te zien, dat voor Freud de vrouw niets anders is dan een verminkte man. Daar is een groot element van waarheid in. Wanneer men de geschriften van Freud leest, waar hij zich over de vrouw uitlaat, ziet men inderdaad een traditioneel manlijke opvatting van het vrouwelijke zijn. Er wordt zeker ook theoretisch erkend, dat de vrouw een mens is, maar wanneer Freud zegt, dat het hele vrouwelijke bestaan op de afgunst, op nijd gebaseerd is, omdat zij zich van kinds af aan geen man weet, is hier een visie ontwikkeld, die aan het inzicht van de volwaardige menselijkheid van de vrouw voorbijgaat.

In zekere zin is dit bij *Adler* in veel mindere mate het geval. Deze verwerpt het uitsluitend sexuele gezichtspunt van Freud en stelt het sociale conflict op de voorgrond en de ontwikkeling van het vrouwelijke bestaan door zijn verhouding tot het manlijke protest. Maar beiden, Adler en Freud, kennen eigenlijk voor de vrouw maar één conflict, en dit is de spanning tussen de wens om vrouw te zijn en die om man te zijn. Er zouden dus in de vrouw twee ‘tendenzen’ zijn: om zich te vormen als vrouw of om zich te vormen als man. Men meent, dat de aanwezigheid van deze tendenzen en hun uitwerking in het leven empirisch bevestigd wordt door de concrete psycho-analyse van patiënten en van normale mensen.

Volgens de opvatting van Simone de Beauvoir ligt de keuze voor de vrouw echter geheel anders. Deze ligt, zo meent zij, tussen autonomie en heteronomie, tussen zelfstandigheid, het zich stellen in de originele menselijke vrijheid van keuze, òf in het zich overgeven aan vreemde machten en vreemde wil. Voor Freud is, volgens Simone de Beauvoir, de *anatomie* lotsbeschikking. Helemaal juist is dit oordeel over de psycho-analyse niet, want we hebben

gezien, dat de psychoanalytische theorie wel uitgaat van het anatomische verschil der primaire geslachtskenmerken, maar toch de ontwikkeling tot het manlijk en vrouwelijk bestaan afleidt uit de wijze, waarop deze anatomische verschillen worden ervaren. Maar wat veel ernstiger misvatting betekent, is, dat deze ervaring voor Freud vervat is in de meest simplistische tegenstellingen tussen al dan niet bewuste aandriften en gevoelens, tussen lust en onlust, tussen tevredenheid en afgunst, haat en liefde e.d.

Wat dus ontbreekt, is de analyse van het bestaan zelf. Een poging daartoe heeft Simone de Beauvoir gedaan. Zij gaat er namelijk van uit, dat de existentie vervuld is van een onbepaalde angst. Deze angst, die reeds in het existentialisme van *Kierkegaard* wordt aangetroffen, is, zoals deze zegt, 'le vertige de la liberté'. De ontdekking van de autonomie als zodanig schept het bestaan in de modus van de angst. Daarom wijkt elk authentiek bestaan, en dat is uitsluitend het menselijke bestaan, voor zichzelf uit, vlucht het voor zichzelf. Het is daardoor steeds enigszins van zichzelf vervreemd en zoekt ergens veiligheid en zekerheid.

Een vorm van het ontvluchten van zichzelf is het zoeken van een 'alter ego', een verdubbeling, waarin dus het zelfzijn teruggevonden wordt, maar op een wijze, die niet meer in de gevaarlijke autonomie van de 'ipséité' - van het zelf-zijn en het verantwoordelijk zijn - gesteld is.

Simone de Beauvoir zegt: het kind tracht reeds in de blik van de ouders zichzelf te vinden. De primitieven trachten in het mana, of in een totem, ergens anders dus, buiten zichzelf, zichzelf terug te vinden. In het mana of totem is hun eigen bestaan veilig gesteld, hoe gevaarlijk het ook in de wereld moge zijn. De geciviliseerde mens construeert een innerlijkheid, die onaantastbaar is. Hij geeft zichzelf een naam, die hem beveiligt en die hij draagt en die ook hem draagt door het leven. In het bezit, in het werk, in het tehuis, in alle mogelijke vormen wordt het bestaan *vastgelegd*, zodat het onttrokken is aan zijn angstvervulde werkelijkheid.

Door dit inzicht in het wezen der existentie schijnt ook het kinder-

bestaan begrijpelijk te worden. Ook het kind zoekt een alter ego, een ‘double’ en Simone de Beauvoir meent, dat het jongetje in zijn geslachtsdeel, een ‘speelding’, dat tegelijk als het eigene vlees wordt ontmoet en merkwaardig genoeg niet alleen door hemzelf als een ‘alter ego’, een persoontje, een kameraadje wordt beschouwd, maar ook door de ouders, de makkers als zodanig wordt aangeduid. Daarmede zou het jongetje in symbolische vorm in zijn eigen lichamelijkheid een mogelijkheid ontdekken om de angstige eenzaamheid van het bestaan te transcenderen. Terwijl in alle ontmoetingen deze eenzaamheid juist gesteld wordt door de autonomie en de daarmee gegeven vrijheid, is de verplaatsing van de existentie in het ‘alter ego’ een poging om hieraan te ontsnappen. Zo moeten wij het begrijpen als zij schrijft: ‘Le phallus incarne charnellement la transcendance’.[1]

Het meisje kent niet, zegt Simone de Beauvoir, de penisnijd, zoals Freud deze heeft voorgesteld, maar zij mist de mogelijkheid van het ‘alter ego’. Dit geeft een zeer grote verandering. ‘Elle est conduite à se faire tout entière objet, à se poser comme l'Autre; la question de savoir si elle s'est ou non comparée aux garçons est secondaire . . .’ Als het meisje zichzelf als subject gaat begrijpen, wordt de pop het alter ego, want de pop is zijzelf en zijzelf is de moeder. De vorm van het kinderlijk bestaan hangt echter geheel van de opvoeding af.

Het belangrijke verschil tussen de opvatting van Simone de Beauvoir en de Freudse psychoanalyse is dit: De psychoanalyse verklaart het bestaan uit het verleden en meent dus, dat bepaalde conflicten van de jeugd later met noodzaak tot een gevolg moeten leiden, welk dan ook. De existentiële psychoanalyse gaat uit van de kenmerken van het menselijk zijn, dus bijvoorbeeld van het feit, dat bestaan altijd een autonoom-zijn is en dat dit een zijn is in de angst van de mogelijkheid van de bedreiging, een geëxponeerd-zijn en een alleen-zijn met de eigen beslissing.

De psychoanalyse meent, dat de vrouw op twee wijzen aan zich-

1 l.c.I. p. 89.

zelf kan vervreemden, namelijk door de man te spelen; dat wordt een mislukking, of door een vrouwenrol te aanvaarden; dat wordt zelfbedrog. De fouten, die dan ook de psychoanalyse zelfs in de verklaring van de eenvoudigste feiten maakt, liggen daardoor voor de hand. Wanneer bijvoorbeeld een meisje in een boom klimt, meent Freud dat zij een jongen wil nadoen. Simone de Beauvoir - die dit feit als vrouw beter kan weten - zegt, dat dit niet waar is, maar dat het eenvoudig prettig is, om in een boom te klimmen. Als een vrouw een zelfstandig beroep kiest, dan heet dat een sublimatie van een masculiene tendentie. Simone de Beauvoir ontkent dit beslist en zegt, dat dit een vervalsing is van de geschiedenis van de vrouw als mens. De psychoanalyse beschrijft het meisje als pogende om zich met de vader of de moeder te identificeren en dus telkens van de manlijke naar de vrouwelijke tendens over te hellen en daartussen een compromis te sluiten. Simone de Beauvoir beschouwt het meisje als weifelend tussen de rol van een 'objet hétéronome' of het aanvaarden van haar vrijheid met alle gevaren en alle angst. Zij vat het aldus samen: 'Pour nous la femme se définie comme un être humain en quête de valeurs au sein d'un monde de valeurs, monde dont il est indispensable de connaître la structure économique et sociale . . .'

Welke waarden zijn het, die de vrouw zoekt? Zijn het niet anders dan erotische lustvormen of zoekt zij op grond van haar aanleg behalve het algemeen menselijke, dat in de cultuur vertegenwoordigd is, nog waarden, die voor haar specifiek vrouwelijk bestaan van overwegende betekenis zijn?

De definitie van de vrouw als passief-masochist geeft op deze vragen geen antwoord. In zoverre zij aan deze definitie beantwoordt, is dit een secundaire 'natuur', die in het bestaan zelf gekozen, gezocht werd, om er de betekenis van natuur aan te geven en wel voor het zelfbewustzijn van de vrouw en niet minder voor het bewustzijn van de man. Daarom begrijpen wij dat de begrippen passiviteit en masochisme geen vaste inhoud hebben en zelfs in de psychoanalyse geen zuiver biologische begrippen kunnen zijn.

Vele psychoanalytici zijn hier ten volle van overtuigd. Wij lezen dan ook met instemming *Karen Horney* als zij schrijft, dat naar haar mening ‘masochistic phenomena represent the attempt to gain safety and satisfaction in life through inconspicuousness and dependency’.[1]

1 *New Ways in Psychoanalysis*, New York 1939, p. 113.

IV
De vrouwelijke verschijning

Inleiding

DE menselijke verschijning bezit een betekenis, omdat zij steeds verschijning is voor een ander. De medemens begrijpt onze verschijning als de waarneembaarheid van onszelf en bedoelt met dit 'zelf' onze bijzondere, eigen wijze van zijn-in-de-wereld en zijn-bij-onszelf en wel als een zich in een bepaalde stemming en met een bepaalde bedoeling in een situatie bevinden.

De menselijke verschijning betekent dus zijn bestaan, waarin zijn persoonlijkheid en zijn wereld zich gevormd hebben. Ieder kent de betekenis van zijn eigen verschijning ten dele en hij kan deze betekenis zelfs thetisch ontwerpen. Ieder weet, dat hij op een of andere wijze voor een ander verschijnt. Nooit weet iemand echter geheel, *hoe* een ander zijn gestalte en gelaat ziet, zijn houding en gebaar opvat, zijn stem hoort en hoe de ander dit waarneembare als het ondeelbaar geheel begrijpt, waardoor hij iemand meent te kennen. Onze verschijning 'spreekt' en 'getuigt' van ons zelf, van onze wereld en van ons bestaan, van onze bedoelingen en onze gevoelens. Zij spreekt echter ook zonder dat wij willen spreken.

De verschijning van de mens is dus communicatie en communicatiemiddel en wel voor een deel een onveranderlijk communicatiemiddel, dat hij zijn bestaan door met zich meedraagt. De uiterlijke verschijning spreekt niet slechts, maar doet ook een beroep op de anderen en is tevens een antwoord, dat men aan de anderen geeft. Het drukt iets uit, dat door de persoon zelf, die op een bepaalde wijze verschijnt, toegestemd of niet toegestemd kan worden en dat door de anderen op bepaalde wijze *begrepen* en beantwoord kan worden.

Als iemand een ander aanziet, ziet niet een oog hem aan, maar hij is door zijn blik *tegenwoordig* in zijn gehele lichamelijkheid en wel zo als hij-zelf is en tevens zoals hij op een bepaalde wijze zich aanwezig stelt, vriendelijk of achterdochtig en wellicht ook vrouwelijk.

De vrouw verschijnt voor iedereen en de vrouw wordt door iedereen *in* haar verschijning waargenomen. Men bemerkt altijd, of een man of een vrouw, iemand van de eigen of van de andere sexe ons tegemoet treedt. Maar men bemerkt niet steeds de vrouwelijkheid in de vrouw. Er is een categoriale verschijningswijze van de sexe voor het eigen en voor het andere geslacht. Zomin als de mens ooit uit zijn thetisch reflexief en zijn positioneel thematisch bewustzijn het feit kan verbannen, dat hij mens is en hiervan dus altijd, ook onnadenkend, weet heeft, zo weet elk mens altijd, zijn leven lang, dat hij man is of vrouw.

Nu is de betekenis of het uitdrukkingsgehalte van onze verschijning zeker niet uitsluitend anatomisch bepaald, maar wel is het steeds anatomisch gefundeerd. Deze fundering berust in de eerste plaats op zeer algemene kenmerken van de gestalte, het gelaat, de ledematen, de huid, de blik en de stem, die een geprononceerd uitdrukkingskarakter bezitten, bijvoorbeeld: hoekig, week, regelmatig, groot, evenwichtig, ruw, fijn, fris, of het tegendeel. De verschijning verkrijgt door deze algemene kenmerken werkelijk een uitdrukkings*gehalte*, zoals men ook spreekt over het goudgehalte van een munt, waarmede men bedoelt dat wat in elk gedeelte aanwezig is en de qualiteit en waarde bepaalt. De hoekigheid van een verschijning kan in elk onderdeel terugkeren, niet alleen in elk lichaamsdeel, maar in de structuur van de huid, in de wijze van beweging, in de wijze van kijken, in de stem, enz. Hetzelfde geldt ook voor het frisse, voor het regelmatige, enz.

Behalve de algemene kenmerken zijn er ook anatomische détails, die aan de verschijning van een mens een bepaalde betekenis kunnen geven. Meestal zijn dit physiognomische kenmerken, zoals een gewelfd voorhoofd, een wipneus e.d., maar niet minder belangrijk

zijn de handen, afhangende schouders, of bijvoorbeeld een kromme rug.

Wanneer wij het uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke verschijning willen leren kennen, - d.i. dus het vrouwelijke in de vrouw en de bestaanswijze van een mens van het vrouwelijk geslacht - dan zullen wij ons niet uitsluitend tot de architectonische bouw van gelaat en lichaam kunnen beperken. Er is ook een algemene karakteristiek van de mimiek en pantomimiek, die voor een groep van personen, dus ook voor 'de' vrouwen, kan worden vastgesteld. Het milieu roept een expressie van het gelaat op, een houdingstype, een dynamische grondvorm van de gebaren, een démarche en de uitvoeringswijze van de eenvoudigste handelingen. Er ontwikkelt zich op grond van traditie een wijze van spreken, een oogopslag, een zich tot iemand wendende hoofdbeweging, groet en handdruk. Ook de uitdrukkingsbewegingen in engere zin, de expressies van woede, angst, verdriet, vreugde, zijn bij de vrouwen anders dan bij de mannen en staan enerzijds in verband met de physiognomische bouw, anderzijds met de betekenis, die de sexen aan de situaties geven en dus de wijze, waarop zij verkiezen hierin op te treden.

Wij zullen echter van de emotionele expressies afzien en ons beperken tot het uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke lichaamsgestalte, haar gelaat, blik en stem, de opmerkelijke grotere symmetrie in de vrouwelijke verschijning, het beeld van jeugdigheid en daarna de vrouw als verschijnende geheimzinnige innerlijkheid trachten te verstaan.

I. De gestalte en het gelaat

> EIN *zarter Gliederbau von verhältnismässiger Grosse und mit schön wallenden Linien umschlossen, in allen Teile Fülle und Weichheit . . .*
> W. VON HUMBOLDT[1]

DE vrouw verschijnt altijd als vrouw, zowel voor mannen als vrouwen, maar zij verschijnt toch steeds *in* haar menselijkheid. Zij is dus een verschijning van de mens in de modus der vrouwelijkheid. Wij zien tegelijk de menselijkheid en de geslachtelijke specificatie, maar dit tegelijk betekent niet een volmaakte evenwichtigheid. Er is een spanning en een aanschouwbare dialectiek in deze verschijnende dubbelzinnigheid, waarbij de toeschouwer door zijn intentionele acten projecterend, idealiserend, identificerend, hopend, beminnend of hatend meespreekt.

De ervaring leert, dat slechts zelden - zoals voor een verliefde bakvis - een persoon verschijnt in stralende manlijkheid en wel zozeer, dat hij niet meer een mens onder de mensen is. Zeer vaak verschijnt echter een vrouw als 'echt', 'typisch' of 'volmaakt' vrouwelijk, zodat dit beeld het menselijke overdekt. Natuurlijk: indien de blik zich min of meer analytisch en onderscheidend op de verschijning richt, dan valt de eenheid van het beeld uiteen en constateert men bij alle vrouwen de rechtopstaande houding, de frontale blik, de schedelwelving, de handen, het spreken, en alles, wat kenmerkend voor de mens is. Elk van deze kenmerken kan echter zelf een manlijk of vrouwelijk aspect verkrijgen. De geprononceerd rechtopstaande houding, die de betekenis heeft van zelfstandigheid en van tegen-standigheid, wordt door ons *gemakkelijker* geïdentificeerd met het manlijke dan met het vrouwelijke karak-

1 *Ueber die männliche und weibliche Form* (*Gesammelte Schriften*. I p. 341).

teristieke beeld. Hierbij moet alle nadruk vallen op ‘door ons’ en wij bedoelen hiermede de zeer beperkte groep, die men de ‘intellectuele’ (of beschaafde) mensen noemt. Men kan heel goed ergens op het platteland de ‘sterke’ vrouw, zoals reeds de bijbel haar noemt, de ‘echte’ vrouw noemen, als zij met de handen in de zij en wijdbeens staat - als Hendrik VIII op het portret van Holbein - standvastig als een ridder op een breed grondvlak. Maar voor ons cultureel - of decadent? - oog is het ‘echt’ vrouwelijke juist dat, wat zich het verste van deze standvastigheid en zelfstandigheid en frontaliteit verwijderd heeft. Wij onderscheiden zeker verschillende graden van de culturele decadentievorm tot aan het uiterste raffinement van een mannequin, die het vrouwelijke overdrijft, karikaturiseert. Zij staat zo onvast mogelijk, scheef gezakt, een ‘opgerichte slang’, daarom toch in zeker opzicht elegant, maar ver van alle klassieke gratie verwijderd. Zij beweegt zich op angstig hoge hakken, die de labiliteit veel sterker te demonstreren bedoelen dan de menselijke vrijheid. Als wij het uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke verschijning in het algemeen willen ontdekken, dan moeten wij ons dus voortdurend wapenen tegen een overdreven eenzijdig uitdrukkingsbeeld van de vrouwelijke verschijning. Wij dienen ons aan te passen aan de culturele waarderingen, die gemeen zijn aan allen, die de beschaafde vrouw met sympathie tegemoet treden, haar verschijning in de ontmoeting en in de omgang willen verstaan en willen terugvinden in alle dingen van haar wereld, maar voor wie het vrouwelijk-zijn toch tot een probleem is geworden.

Het uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke gestalte en het vrouwelijk gelaat is volledig cultureel bepaald.[1] Eerst door de sociale verhoudingen krijgt het lichamelijke betekenis. De betekenis van het vrouwelijk uiterlijk heeft zich voor alles gevormd onder de blik van de andere sexe, dus van de man. Dit uiterlijk is het antwoord

1 Wanneer men spreekt over een hoog voorhoofd, een kleine mond, een gladde huid, ronde wangen, een slanke gestalte bedoelt men beslist het uitdrukkingskarakter van de verschijning. Anatomische maten behoeven hier niet mee in overeenstemming te zijn.

van de vrouw op deze blik. In veel sterker mate dan de manlijke verschijning is de vrouwelijke bepaald door de stilzwijgende en niet stilzwijgende eisen, die aan haar worden gesteld. Deze eisen gaan echter niet alleen van de mannen, maar óók van de vrouwen uit. De ene vrouw beziet de andere vrouw in het licht van de traditionele opvatting van ‘de’ mannen en ‘de’ vrouwen beide. Natuurlijk wordt deze sociale afhankelijkheid individueel doorbroken. Het zelf-bewustzijn wordt immers ook verstaan als een emancipatie ten aanzien van wat ‘men’ over ons denkt. Dit geldt voor ieder mens en ook de vrouw wenst op grond van haar aanleg, opvoeding, stand en van de door haar aanvaarde rangorde van waarden niet alleen een persoonlijk bestaan, maar ook een eigen verschijningswijze te vormen.

De individuele verschillen blijven echter steeds varianten van het ‘typische’ van een groep. Elk volk, stand, beroep, soms een gewest of dorp, heeft een kenmerkende opvatting omtrent de verschijningswijze, die de vrouw behoort te hebben. Wanneer men meent, dat in de boerenstand en onder arbeiders de vrouw helemaal geen uitdrukking bedoelt te demonstreren, maar eenvoudig wil zijn, wat zij ‘is’: medewerker van de man, krachtige sterke persoon en moeder van haar gezin, dan is dit wel juist, maar men vergist zich, wanneer men niet inziet, dat ook het zijn wat men is een bepaalde wijze van optreden eist, niet alleen een wijze van beweging en houding, maar ook een lichamelijke verschijningswijze. Dat het architectonisch beeld door de selectieve werking van de huwelijkskeuze in een bepaalde stand versterkt wordt, is, zoals wij opmerkten, slechts zelden waarschijnlijk te maken.

Niettegenstaande alle individuele en groepsverschillen is er *phaenotypisch* in ons cultuurgebied een relatief constante lichamelijkheid en kan men van een typisch vrouwelijk lichaam en gelaat spreken. Het lichaamsbeeld van de vrouw verschilt van dat van de man opvallend door de afgeronde vormen, het geringere spierreliëf, het bredere bekken, dus de andere verdeling van de rompafmetingen

en door de dunnere gladde, meer onbehaarde huid. De ontwikkeling van de borsten is wisselend, maar toch een zeer markant geslachtskenmerk.[1] De vrouwelijke arm is ronder, weker, de hand smaller en kleiner, minder instrumenteel in uiterlijk, minder zichtbaar aangepast aan de krachtige greep van de arbeid. Het gelaat is in overeenstemming met de lichaamsbouw. Ook het vrouwelijk gelaat vertoont wekere, minder hoekige en geprononceerde vormen, een gladde, onbehaarde huid.

Gewoonlijk meent men, dat de ogen en de mond die delen van het

1 De man doorleeft in zijn manlijkheid meer zijn *borst*(*kast*), de vrouw in haar vrouwelijkheid meer haar buik (*bekken*) als de eigenlijke situatie van de massale en centrale lichamelijkheid, die wij - als bij een schip - de romp noemen.
Hierdoor ontstaat een geheel ander lichamelijk beleven van de gevoelens en emoties. De brede schouders en borst, of de bredere heupen (het bekken als schotel) zijn de anatomische structuren, die zich tot ontwerpen van het lichaam als expressie en representatie verhouden als de gelaatsbouw tot de mimiek. Tot in de pathologie toe blijkt dit verschil: de manlijke hartkwalen - de beklemming, de angina pectoris - tegenover de vrouwelijke buikkwalen (galsteen, obstipatie!, enz.).
De vrouw leeft vanuit de (verborgen!) buik, denkt en spreekt erover. (De man doet dit eerst als het *moedige* (vir-virtus, courage-coeur) niet meer zijn middelpunt is en *zwaar*moedig of ont-moedigd af*zakt* naar zijn maag. Dan verzuurt hij en verteert zichzelf). Tot de expansieve daad als 'Wallung', impuls, effort, moment, staat de borst als *bron* en kracht - door hartslag en inspiratie - niet de buik, die (zelfs physiologisch) *stil* gelegd wordt. Tot de continuïteit van het bestaan, het conserveren (van voedsel), het verteren en assimileren *én* het reproduceren staat de buik als *ruimte* en *immanent* vervreemd gebeuren.
Het middenrif (diaphragma) scheidt duidelijk de twee delen van de *romp* en ieder kiest er boven of er onder, animaal of vegetatief, als greep op de wereld in zelf-zijn, óf als passiviteit, onderworpenheid (aan de soort en de natuur) te bestaan.
Emancipatie, vrijheid, is het de borst te ontwikkelen en de buik te vergeten.
De *vrouwen-borst* is in niets te vergelijken met de *manmoedige borstkas* en de hierin begrepen krachtbron. De vrouwenborst is het veruitwendigde zachte, het vrouwelijk 'gemoed' in zijn moederlijke gemoedelijkheid. Deze veruitwendiging kan zeer geprononceerd zijn - geweldig, enorm - ofwel minimaal. Alle individuele verschillen worden echter steeds doorleefd, dat wil zeggen als het toevallig eigene van het lichamelijk er-zijn en mede-zijn ten *aanzien* van een *norm* en een 'regard d'autrui'. Deze norm is niet een statische, doelmatig-biologische, aesthetisch-ideale maat, maar een sociaal-expressieve waarde, die in nauwe samenhang staat met andere waarden, bij voorbeeld die van vrouwelijkheid als begeerde moederlijke zachtheid, van jeugdige volheid en spanning, van ingehouden hevigheid ofwel van puriteinse desexualisering. Elk van deze waarden - en er zijn er nog veel meer - *betekent* voor de vrouw een situatie, die door haar lichamelijkheid gevormd wordt. Er is dus een *speciale* (individuele) psychologie van de borst. Het centrale punt hierin is de wijze, waarop *deze* vrouw haar kleine, plat, ontluikend, matig, normaal, machtig, vervallen 'gemoed' draagt en verdraagt, vertoont en verbergt, er zich naar richt en er van afziet, er van weet (altijd of soms) en vergeet.

gelaat zijn, welke het sterkste ‘spreken’. Dit is ten dele juist. *Van Lennep* en *Strobl* hebben er ons echter van overtuigd, dat de expressie van de ogen of de mond met elkaar innig samenhangen en *alle* anatomische delen van het gelaat mede hun uitdrukking bepalen. De neus, de kaak, het voorhoofd, de wangen en oren kunnen voor iemand karakteristiek zijn. Men behoeft maar te denken aan de smalle neus, die van de oudheid af gegolden heeft als het teken van een voorname geest. Het hoge voorhoofd betekent, zo meent men, een grote intelligentie. De sterkere kaakontwikkeling bij de man dan bij de vrouw, ook de meer prominente neus en kin zouden wijzen op grotere wilskracht. Men heeft deze zo algemeen verbreide opvattingen van geringe waarde geacht. Er komt immers even weinig van uit, als van de schedelleer van *Gall* of de physiognomie van *Lavater*. Menigmaal vindt men iemand met een breed hoog voorhoofd, die uitgesproken dom is, en een man met een ‘wilskrachtige’ kaak, die besluiteloos en meegaand is als - een vrouw.

Wat ons echter interesseert is de vraag, waarom dergelijke physiognomische oordelen zich met zulk een hardnekkigheid handhaven en blijkbaar zulk een overtuigingskracht bezitten, dat men zich om de ‘uitzonderingen’ niet bekommert. Het is niet moeilijk dit te begrijpen. De mens is in elk van zijn lichaamsdelen op bijzondere wijze tegenwoordig. Hierop wijst het spraakgebruik over de tegenstelling van hoofd en hart, een fijne neus voor iets hebben en zijn neus ergens in steken of ophalen voor iets, de tanden op elkaar zetten, enz. Het brede hoge voorhoofd toont een grote schedel, iemand, die veel in zijn hoofd heeft. Wie zorgen heeft, dus veel aan zijn hoofd heeft, steunt het hoofd in de handen, strijkt met de hand over het voorhoofd en wie diep nadenkt of scherp toeziet fronst het voorhoofd. Is het gecompliceerde der ‘innerlijkheid’ zichtbaar aan de plooien van het voorhoofd, het gladde voorhoofd is daarentegen - als oppositie - het teken van zuivere evenwichtige eenvoud en rust en indien het voorhoofd tegelijk breed, hoog en gewelfd is, kan het helderheid, harmonie, wijsheid be-

tekenen. Het uitdrukkingskarakter van het voorhoofd ontwikkelt zich dus vanuit de zekerheid, dat de schedel de ruimte van het verstand en de geestelijke vermogens in het algemeen is.

Deze zekerheid is niet de grond voor de genoemde oordelen, maar een licht, dat op de architectonische verschijning van het gelaat valt en waardoor het zichtbare zijn betekenis krijgt. Men heeft bijvoorbeeld gemeend, dat de musici meestal hoge gladde voorhoofden hebben, maar het is zo, dat iemand die dit gelooft, een voorhoofd eerder hoog en glad noemt als hij weet, dat hij het portret van een musicus in handen heeft. Hoe verschillend men de trekken van een gelaat kan opvatten, blijkt uit het volgende. Zegt men aan iemand, dat een portret de afbeelding is van een moordenaar, dan *verschijnen* de delen en verhoudingen van het gelaat in een geheel andere betekenis, dan wanneer men zegt, dat het een portret van een nobel geleerde is. Het is verrassend te ervaren, hoe de verandering van het waargenomen beeld zich voltrekt, wanneer men hoort, dat een portret een persoon van een andere categorie voorstelt dan men aanvankelijk meende.

Deze opmerkingen zijn van belang om het uitdrukkingsgehalte van het gelaat en het lichaam van de vrouw te begrijpen. De betekenis van het verschijnende is bepaald door de zin, die een onderdeel in het algemeen heeft op grond van een phaenomenologisch gefundeerde zingeving aan dit onderdeel ofwel van doorzichtige functionele relaties. Van het eerste geven wij het voorhoofd als voorbeeld, van het tweede zijn er gemakkelijk vele voorbeelden te noemen.

De arm met een sterk spierreliëf toont kracht en menselijke kracht is geen physisch begrip, maar *is* de mogelijkheid van toegrijpen en toeslaan, van de spontane en reactieve daad in het algemeen. De sterk geprononceerde kaak wordt niet begrepen als een anatomisch feit, maar als teken van brutale dierlijkheid - bijvoorbeeld in afbeeldingen van de praehistorische mens -, ofwel als de vertegenwoordiging van een habitueel actief gesloten mond: het de tanden op elkaar zetten - dat wij meevoltrekkend ervaren als de spanning

van de vaste beslotenheid iets te doen of van een besliste houding tegenover de situatie.

In het gelaat van een vrouw kan een hoog voorhoofd soms spreken van een edele, zuivere, hoge, geestelijke gezindheid, maar in andere gevallen van volstrekte onnozelheid. Welke expressie ons aanspreekt is afhankelijk van de wijze, waarop wij het gelaatsbeeld als geheel ontwerpen en dit is niet slechts gemotiveerd door de statische bouw, maar ook door de wijze, waarop de verschijnende persoon deze bouw *gebruikt* in zijn mimiek en het geheel van zijn gedrag. Naarmate wij iemand anders (of beter) hebben leren kennen, verandert het uitdrukkingskarakter van zijn lichaam en gezicht. Wie meent, dat de vrouwen 'andere' of tweederangs wezens zijn - passief-masochisten, afhankelijken, zwakken, angstigen of iets anders - *ziet* een geheel ander totaal-beeld van haar verschijning en geeft aan elk detail een andere betekenis, dan iemand, die meent, dat de vrouw een 'hoger' wezen is - de incarnatie der liefde, de geduldige, kuise, enz.

Wij zouden dus tot de conclusie neigen, dat er in het geheel geen constant uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke verschijning bestaat. En toch is er een relatief stabiele betekenis van de waarneembare vrouwelijke kenmerken, omdat er in een cultuurkring een relatief stabiele 'idee' is over het echt vrouwelijke.

Het geheel van het menselijk gelaat vertoont dikwijls algemene kenmerken, die wij ook bij het lichaam aantreffen en reeds genoemd hebben: de hoekigheid, de benigheid, de vlezigheid, de fijnheid der trekken, de bewegelijkheid of onbewegelijkheid. Zo verbaast het ons niet, dat *Kretschmer* zijn bekende onderscheiding van karaktertypen niet slechts in verband brengt met de lichaamsbouw, maar ook met de gelaatstrekken.

Wij merkten reeds op, dat van alle gelaatsdelen de ogen en mond het sterkste spreken. Dit is eigenlijk letterlijk het geval. Oog en mond vormen met hun omgeving twee partijen, waarin het mimische en het physiognomische karakter het krachtigste ontwikkeld is en die daarom ook reeds op grond van hun anatomische

verschijning een beroep op de ander doen. Mond en oog volgen in hun bewegelijkheid de nuancen van het innerlijke leven. Zij zijn niet slechts expressie van stemming en gevoelens, maar ook aanduiding in hun eigen taal van wat men weloverwogen of onnadenkend zeggen wil. De knipoog of de pruilmond zijn hiervan enkele bekende voorbeelden.

Oog en mond hebben verwantschap, doordat zij zich openen en sluiten kunnen en zich ieder op eigen wijze richten tot de medemens. Zonder dat iemand wordt ontmoet zijn zij situaties van de eigen lichamelijkheid, die rechtstreeks als openingen van het innerlijke of een opengaan van het innerlijke - in- en uitgangen van het 'hart' - betekenis hebben. De mond en het oog 'spreken' en 'luisteren', en ieder weet, dat dit mogelijk is. Het zien is niet alleen een ontvangen, maar ook een zich vragend of mededelend richten en een volgen, opletten, omvatten, toestemmen en ontkennen.

Van de mond zegt *Louis Lavelle* met de woorden van *Novalis*: 'Qu'est-ce que la bouche, si non une oreille qui se meut et qui répond?'[1] Het luisteren is expressief ook aan de mond zichtbaar door het ontspannen opengaan, waardoor de 'ziel' - als in zijn eerste betekenis van 'anima amphorae' - uitstroomt en de persoon in de spreker (of in de muziek) opgaat.

Belangrijker dan de mond is het oog, niet zozeer voor de uitdrukking der emoties, als wel voor die van de bestaansvorm van de mens. Wij ontmoeten de mens in zijn wereld en ons aller wereld is een optische, waarmede wij een verschillende verhouding kunnen hebben, die in onze blik vertegenwoordigd is. Onze blik rust op de wereld of glijdt er aan voorbij, doorziet de wereld of staart hem aan, fixeert de wereld of lost hem in zijn onderdelen op. Wakker zijn is opletten, wakend zijn is toezien en waakzaam zijn is vooruitzien en deze acten zijn vóór alles optische aangelegenheden. In de oogopslag, in de wijze waarop de mens tegenwoordig is, kan hij zich tevens verbergen. Neergeslagen ogen demonstreren de phaenomenologische structuur van de struisvogel-politiek ofwel

1 *La parole et l'Ecriture*; (L'artisan du livre) Paris 1942, p. 69.

van het bedrog of zelfbedrog hiervan. De omfloerste blik en de lange wimpers, het nerveus knipogen en het vogelachtige oog, de beheerste blik en het roofdierachtige oog zijn enkele varianten, die ons de rijkdom van het uitdrukkingsgehalte en de samenhang van bouw en mimiek van de oogpartij tonen.

De voornaamste - voor de expressie belangrijke - morphologische factoren zijn de diepte van het oog (het meer ingezonken zijn of het meer naar voren treden), de vochtigheid van de oogbol, de wijdte van de pupil en van de oogspleet, de kleur van het regenboogvlies en van de omgeving van het oog, het al of niet neerhangende bovenste ooglid, de wimpers en de wenkbrauwen. Dit alles bepaalt voor een groot deel de blik, de warme, koude, vluchtige, scherpe, nerveuze, verbaasde, onnozele blik, enz.

In de karakterologie wordt zelden iets over het oog en de blik gezegd. Men onderstelt doorgaans, dat de oogopslag volledig door het wisselend milieu bepaald is en geen karakterologische grondvorm heeft. In de tegenstelling, die *Walter Jaensch* tussen het zogenaamde basedoïde en tetanoïde type heeft opgesteld, wordt echter het verschil in blik benadrukt. Bij het basedoïde type is er een wijd open oog - een meer vrouwelijke oogopslag, bij het tetanoïde type een kleiner diepliggend oog - een meer manlijke oogopslag. Men kan echter deze tegenstelling geen algemeen geldende noemen.

Wij merkten terloops op, dat wij de mens leren kennen uit de wereld, die hij ontwerpt. Dit komt, omdat wij in de ervaring van deze wereld de acten mee voltrekken, waardoor hij gevormd werd. Dit geldt ook voor de lichamelijke gestalte en het gelaat. Dit is immers het meest eigene, meest onvervreemdbare, meest bezielde deel van de wereld, dat iemand ontwerpt door het zingevend aanvaarden of afwijzen van zijn natuurlijk, anatomisch-physiologisch bepaalbaar lichaam. Niemand weet, hoe hij er voor een ander uitziet of hoe zijn stem voor een ander klinkt. Zelfs de spiegel, een portret of een gramofoonplaat kunnen hem dit niet leren.

Daarentegen zijn er een aantal feitelijke kenmerken, die aan ons

zelf doorleefd kunnen worden, *verwant* aan de wijze, waarop een ander deze mee-doorlevend aan ons opmerkt. Dit is bijvoorbeeld het geval bij een ‘te’ grote afmeting, bijvoorbeeld van neus of oren. De mond nu heeft het bijzondere, dat de lippen doorleefd worden als de grens van het binnen en buiten en ook als zodanig worden waargenomen. Alleen bij de mens is het slijmvlies zichtbaar, bij geen enkel dier (behalve bij pasgeboren anthropoïden) is dit het geval. Het *rode* van de lippen is dus een door en door menselijke eigenschap. Het is het vochtige warme *slijm*vlies van de binnenwereld, dat naar buiten verschijnt, het natuurlijk-animale innerlijke, dat zichtbaar wordt, en nog geaccentueerd wordt in zijn contrast ten opzichte van de huid en de rij tanden en daardoor verschijnt als de rode kleur van het bezielende, warme bloed. Dit is een diepere grond van onze gevoeligheid voor de varianten in grootte, vorm en tint van de mond, zijn frisheid, rijpheid, bleekzijn, enz. Hieruit begrijpen wij ook, waarom het uitdrukkingsgehalte van de mond zo sterk afhankelijk is van het gesloten of open zijn en van de tegenstelling tussen dikke en dunne lippen. Nogmaals moge erop gewezen worden, dat een anatomische eigenschap nooit in zichzelf één enkele betekenis als expressie bezit. Zo is een open mond een anatomisch te omschrijven toestand. Deze kan ons echter verschijnen als een openvallende of open gevallen mond, zoals bij de kinderlijke aandacht of in de kinderlijke slaap, maar kan ons ook verschijnen als een actief geopende of open gehouden mond, die opvangt of blijft ontvangen bijvoorbeeld bij het luisteren. In dit beeld van de mond - en in dat van het oog - is er ook een wonderlijke dualiteit van passiviteit en activiteit gegeven, die door *Lavelle* ‘la substance de notre moi’ genoemd wordt: ‘L'union d'activité et passivité est la substance de notre moi’. [1] Alles wat wij doen, ondergaan wij in zekere zin ook. Besloten in de cirkelgang van datgene, wat wij doen en tegelijk ondergaan, vormen wij juist de intimiteit van ons bestaan.

Deze intimiteit is het, die in de ‘taal’ van het gelaat, maar ook in

1 l.c. p. 70.

de lichaamsgestalte, ledematen, handen en huidqualiteit zich uitspreekt, maar dit geschiedt eerst in zoverre de lichamelijkheid als sprekende opgevat wordt. Dit doet men niet door naar iemands lichaam te zien, maar door de lichamelijkheid ziende te doorzien als het bemiddelende, waardoor iemand in en met zijn wereld bestaat en ons hierin ontmoet. Het lichaam wordt dan begrepen in alle mogelijkheden van beweging, zoals het bewogen werd en bewegen zal. Het gelaat wordt verstaan in de specifieke wijze van zijn mogelijke expressie en in zijn relatie tot het gehele lichaam. De intimiteit van het bestaan als 'substantiële' eenheid van activiteit en passiviteit is in die mate intiem èn als eenheid van zijn en hebben, van gegeven en gevormd in de lichamelijkheid vertegenwoordigd, dat de verantwoording van ons oordeel te kort schiet. Wij beoordelen dan ook het lichamelijke beeld niet, maar wij nemen deel aan de lichamelijke verschijning.

Na deze inleidende opmerkingen kunnen wij de vraag naar het uitdrukkingsgehalte van de vrouwelijke verschijning enigszins beantwoorden.

De vrouw is gevulder, weker, afgeronder in lichaam en gelaat, heeft een weelderige haardracht, borsten in plaats van een borstkas, een schoot, een gevoelige in plaats van een arbeidshand. Het behoeft geen betoog, dat deze kenmerken een *sexuele* betekenis kunnen hebben. Wat zich echter steeds uitdrukt en in de aanschouwing door deze eigenschappen heen verschijnt, is de wijze, waarop de vrouw zich in de *erotiek* tot de man - en niet alleen tot de man - verhoudt. Zij toont de geïntendeerde aanbieding van het zachte en dus afgeronde, vloeiende, van het streelbare en van de weelde, die gratuit en gratie is. Het vrouwelijk lichaam maakt de act van haar ontvankelijke overgave, der tederheidsuitingen en tederheidsbehoefte zichtbaar. Hoewel deze acten ook aan de voltrekking en het beleven van de geslachtsfunctie de menselijk-vrouwelijke vorm geven, is het volstrekt onjuist om te menen, dat de lichamelijke verschijning van de vrouw sexuele attractie betekent. Zij kan dit betekenen en zelfs zo geprononceerd, dat de primair

erotische expressie van haar gestalte slechts de achtergrond vormt. Hoe dit geschiedt en door welke - soms minimale - veranderingen in de lichaamsbouw of de gelaatstrekken het beminnelijke in het begeerlijke overgaat behoort evenals de 'kunst' van het sex-appeal tot het gebied van de toegepaste psychologie, dat, hoe interessante theoretische problemen het ook bevat, wij hier niet zullen betreden.

Slechts moge opgemerkt worden, dat de fijngevoelige en waakzame ervaring in de practische menselijke verhoudingen dikwijls van een dieper inzicht getuigt, dan de schematische oordelen, die aan de schrijftafel werden gevormd.

Men zal bijvoorbeeld niet mogen zeggen, dat dunne lippen typisch manlijk zijn en dikke lippen vrouwelijk. De dikke lippen krijgen pas een betekenis in het geheel van het gelaat. Dit blijkt overtuigend, doordat het expressieve karakter van dikke rode lippen zowel sensueel als sensitief kan zijn; en zoals van Lennep en Strobl aantoonden, kan de mond bij een bepaalde expressie van de ogen een duidelijk sensuele trek krijgen, die door een andere oogopslag tot verdwijnen wordt gebracht. De dubbelzinnigheid, die de gelaatsdelen bezitten, maakt het ons onmogelijk om aan een gelaatsdeel op zichzelf een expressie toe te schrijven. Dit geschiedt in de ondoordachte omgang dan ook nooit. Dunne lippen bijvoorbeeld hebben een wisselende betekenis en kunnen de expressie zijn van een geslotenheid, wilskracht, ressentiment en resignatie, maar zij kunnen ook betekenen het fijne proeven, onuitgesproken twijfel, critiek, ironie en wijsheid.

Om dus de vrouwelijkheid van het gelaat en de gestalte te beoordelen, moeten wij het in zijn geheel aanschouwen. Dan blijkt, dat de vrouwelijke expressie volstrekt niet afhankelijk is van dunne of dikke lippen, een kleine of grote mond, maar dat in het algemeen grovere gelaatstrekken, disharmonische verhoudingen, grote onderdelen (neus, mond kaak, oren) meer een masculiene indruk bevorderen.

Toont men aan een aantal proefpersonen portretten van jongens en

meisjes op een leeftijd (8-10 jaar), waarop volgens de gangbare mening iedereen direct het geslacht aan het gelaat kan herkennen, dan blijkt, dat men zich dikwijls vergist, wanneer de zo kenmerkende haardracht op de foto wordt afgedekt. Bij enkele portretten komen echter zelden, bij sommige zeer vele vergissingen voor. Er zijn mensen, die een betere 'kijk' hebben dan anderen. In zoverre men zijn oordeel kan verantwoorden, blijkt het, dat 'iets' in de uitdrukking der ogen en de al of niet aanwezige grofheid der trekken het oordeel sterk bepaalt. Verrassend is de transformatie, die men zich in het gelaat ziet voltrekken, wanneer na een vergissing de afdekking van het haar wordt verwijderd en daarna weer wordt aangebracht.[1]

Voor het beoordelen van het uitdrukkingsgehalte van een lichaam en gelaat is het statische beeld onvoldoende. Daarom hebben foto's alleen betekenis, indien zij voortdurend geconfronteerd worden met de aanschouwing van de werkelijke mensen. Het is zeer moeilijk een statisch beeld op te vatten als een phase in een bepaalde bewegingsontwikkeling of als een houding, die aan een beweging voorafgaat of waarop een beweging zal volgen. Bij goed photografisch materiaal en vooral bij geschilderde of getekende portretten, nog beter bij beeldhouwwerken, benaderen wij deze wijze van zien, maar toch leert de ervaring, dat een portret zeer treffend of volstrekt niet kan gelijken.

Een foto kan niet anders dan de afbeelding vanuit één gezichtspunt zijn, maar wordt dit goed gekozen, dan kan toch het karakteristieke van de persoon in het beeld spreken. Dit spreken betekent echter niets anders dan dat het ons de gelegenheid biedt om het statische dynamisch op te vatten. Dan welven zich de lippen, zijn de ogen levendig, de handen nerveus.

Balzac[2] noteerde: 'La vertu des femmes est intimement liée à l'angle droit' . . . 'La grâce veut des formes rondes' . . . 'Voyez la

1 Het genoemde onderzoek, verricht door Mej. FRANKA KLIJNEN, psych. cand., zal elders gepubliceerd worden.

2 *Théorie de la Démarche. Oeuvres complètes* XX. Paris (zième éd.) 1879 p. 591.

joie d'une femme qui peut dire de sa rivale: Elle est bien anguleuse!' Wij denken bij het lezen van deze woorden aan de 'technieken', waardoor vrouwen het vermeend-sensuele in haar gelaat en gestalte hebben trachten te verbergen of te versterken.

Wanneer wij vragen: Is er behalve het ronde, weke, fluwelige een *algemene* expressieve karakteristiek van het vrouwelijk lichaam en gelaat? - dan ligt het voor de hand om te denken aan de onderscheiding, die van de oudste tijden af tussen man en vrouw is gemaakt en die ook bij *Aristoteles* zijn uitdrukking vindt in het denkbeeld, dat *de vrouw dichter bij het kind staat dan de man*. Deze opvatting is de eeuwen door bewaard. Iedereen valt het nog steeds op, dat er een verwantschap is tussen het vrouwelijke en het kinderlijke gelaat en ook tussen de vrouwelijke en kinderlijke gestalte. *Verwantschap*; dat wil zeggen dat wij in geen geval zullen mogen zeggen, dat de vrouw meer kind is. De vrouw is zeker niet meer kind en zeker niet kinderachtiger dan de man, eerder het tegendeel. Maar er is in haar verschijningswijze van gestalte en gelaat een overeenstemming met het kind. Deze moeten wij nader onderzoeken.

2. De jeugdigheid

> . . .. JUGENDLICHKEIT. *Das bedeutet nicht das statische . . .; nein, ihre Jugendlichkeit ist wieder ein unbestimmbarer Reichtum. Vor allen Dingen ist sie das muntere Spiel von Kräften, dass man auch der Jugendlichkeit frische, reiche Unruhe nennen könnte, wovon man allezeit und unwillkürlich mit Verliebtheit redet . . .*
> KIERKEGAARD[1]

IN de puberteit veranderen de gestalte en de gelaatstrekken van de jongen meer dan die van het meisje. Dit laat zich objectief vaststellen. Aan photografisch materiaal kon *Van Lennep* aantonen, dat tussen 12 en 18 jaar de veranderingen bij de jongens veel gevarieerder en veel sterker zijn dan bij de meisjes. De ervaring van het dagelijks leven bevestigt dit. De jongen krijgt in de puberteit een sterker spierreliëf, hoekiger vormen, een strakkere en ruwere huid, grovere contouren, niet alleen in het gelaat, maar ook in de grote handen.

Als wij bij de tegenstelling van deze eigenschappen stilstaan: de hoekige ruwe vorm tegenover de gladde, afgeronde vorm, dan is het belangwekkend om op te merken, dat glad en ruw oorspronkelijk niets anders betekenen, dan de waarneembare qualiteiten van een oppervlak, terwijl hoekig en vloeiend betrekking hebben op het zichtbaar verloop van een lijn. Er is echter een verwantschap tussen een gladde oppervlakte en afgeronde vormen evenals tussen ruw en hoekig. Voor onze onmiddellijke opvatting is de tegenstelling van glad en ruw tegelijkertijd ook die tussen helder en donker. Dit zijn synaesthetische verbindingen, geen associatieve. Glad *is* helder, fris en koel. *Von Hornborstel* heeft experimenteel aangetoond, dat er tussen de verschillende zintuiggebieden, dus tussen de tastzin en de optische indrukken en de geluidsindrukken en ook de smaak- en reukindrukken, duidelijk verwantschappen bestaan, die niet op de ervaring berusten, dus niet associatief gevormd kun-

1 *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin*.

nen zijn, maar die tot stand komen, doordat de indrukken zelf ergens boven hun modale verschillen uit, een intermodale verwantschap bezitten.

Deze verwantschappen hebben een grote betekenis voor onze opvatting van de expressie van het menselijk gelaat en de menselijke gestalte. Het is dus niet zo, dat de hoekige vormen ons doen *denken* aan een onbuigzamer en harder materiaal, dat meer weerstand biedt tegen inwerking van buiten. Ware dit het geval, dan zou de verwantschap tussen manlijk, hoekig en ruw berusten op ervaring. Het is echter anders. Direct *in* het ruwe, hoekige *zelf* verschijnt ons een onbuigzaamheid en een bijzondere wijze van weerstand bieden, die wij manlijk noemen - en dit zeker op grond van een existentiële, geen discursieve, ervaring. In deze materiële qualiteit verschijnt ons mede het gekneusd kunnen worden, het verweerd kunnen worden en ook het verweerd zijn. Wanneer wij dus de verwantschap tussen de vrouwelijke en de kinderlijke gestalte en het gelaat alleen maar zien in een overeenstemming van de afgeronde contouren en de gladde huid, dan ligt reeds in deze overeenstemming een zeer sterk expressief gehalte. Toch moeten wij verwantschap en gelijkheid onderscheiden. Het is gevaarlijk om mensen te beoordelen naar een indruk, vooral is dit het geval, wanneer men zich aansluit bij traditionele opvattingen. De vrouw verschijnt ons beslist niet als een kind, of een ‘homme manqué’ (*St. Thomas*), maar als volgroeide menselijkheid. In plaats van te menen, dat zij jeugdig *is*, kunnen wij beter zeggen, dat in haar volwassenheid en vrouwelijkheid jeugdigheid *bewaard* werd, dat dus eigenschappen van het jeugdige in de vrouwelijke menselijke gestalte in verschijning treden. Wat verschijnt, is een tot volwassen menselijkheid en voltooide vrouwelijkheid verheven jeugdigheid. Hoe gevaarlijk het oordeel afglijdt naar een romantisering en naar een daarop gebaseerd traditionalisme leert de sociale invloed van de simpele uitspraak: de vrouw is meer jeugdig dan de man. Er is stellig in de zelfopvatting van de vrouw een romantische droom van de eeuwige jeugd en in het geïdealiseerde beeld, dat de man van de vrouw

ontwerpt, keert deze zelfde gedachte terug. Wij willen echter trachten ons zoveel mogelijk van deze ideologieën en van deze romantiseringen te bevrijden.

Wij vragen dus: wat is eigenlijk jeugdigheid in verschijning? Daarop kunnen wij antwoorden, dat het jeugdige een sterkere immanentie uitdrukt, doordat het levend is zonder geprononceerde greep op de wereld, zonder demonstratie van expansie als een zich transcenderend zijn.

Deze immanentie verschijnt voor ons in de jeugdige afgeronde gladde contouren als een hierin besloten onaangetaste innerlijkheid en als de verschijning van het mogelijke, van dat wat potentieel bestaat, zoals de bloem in de knop. Wanneer wij dit zo omschrijven, bemerken wij reeds, dat de woorden ‘onaangetaste innerlijkheid’ tegelijkertijd verwijzen naar de van binnen uit gevulde en gewelfde vorm. Juist wanneer het afgeronde en gladde voor ons verschijnt als een zwelling die van binnen uit tot stand komt, als een soepel buigzaam materiaal, dat van buiten af ongeschonden en onberoerd, alleen van binnen uit gestalte verkregen heeft door een innerlijke bezielende vormgevende spanning, dan krijgt daarin het beeld van de jeugd alle kenmerken, die wij aan het jeugdig-zijn ook nadenkend toeschrijven. Het is opvallend, dat de verbinding tussen het verschijnende beeld en bepaalde opvattingen omtrent de mens, die zo verschijnt, juist bij aanschouwing van de vrouw zo sterk beleefd wordt. Overal in de literatuur vindt men de gedachte terug, dat er van de vrouw iets bijzonders te ‘verwachten’ is. Het zal moeten blijken, welke mogelijkheden werkelijkheid worden: goed of kwaad, Eva of Maria. De doos van Pandora is niet anders dan de vrouwelijke immanentie zelf.

Tegelijkertijd welt er nog een andere gedachte op uit de aanschouwing van de vrouwelijke jeugdigheid, namelijk die van de ideale waarde van de mens. Iedereen, man en vrouw, acht een hoogste menselijke mogelijkheid in zijn eigen bestaan realiseerbaar, maar hij weet zeker, dat deze niet te vinden is in de actualiteit van het aangetroffen moment of van de ontworpen arbeid. Er moet een

immanente mogelijkheid zijn, die niet-intentioneel gesteld wordt en toch te verwerkelijken is. De mens is meer waard, dan alleen dat wat hij doet. Wij merkten op, dat in het existentialisme, dat *Simone de Beauvoir* vertegenwoordigt, deze mening met nadruk wordt ontkent. 'Neen', zegt deze schrijfster, 'de mens is uitsluitend dat waard, wat hij doet, en hij *is* dat wat hij doet.' Hiertegenover staat de wonderlijke eis om 'gelijk een kind te worden', een eis, die tot elk mens uitgaat en die de eenvoudigste van hart evenzeer verstaat als de grootste kunstenaar. Deze eis betekent, dat elk mens dat waard is, wat hij aan jeugdigheid in zijn menselijkheid heeft bewaard en verheven. Zo vormt zich vanzelf een sterke, hoewel moeilijk formuleerbare gedachte, die leidt naar een eerbiedige waardering van de vrouwelijke verschijning in haar jeugdigheid.

In de tweede plaats verschijnt het jeugdige ons als een eigen wijze van open-zijn en wel niet in de zin van de intentionaliteit, maar als een onbepaalde, niet gefixeerde en ongerichte ontvankelijkheid. Het jeugdig-zijn is een niet-ingepast-zijn in situaties, een nog geen complement-zijn van een wereldontwerp en daad. Dit is belangrijk. De gratie van het jeugdige wordt hierin openbaar, maar ook de zo goed gefundeerde gedachte, dat het wezenlijkste van de mens juist zijn uitheffing is boven de natuur. De dierlijke gestalte past immers precies bij een eigen wereld, als een sleutel bij een slot. De mens is nergens thuis of overal. De wijsgerige anthropologie die hiervan getuigt en het onbepaalde van de mens expliceert, is een anthropologie, die iedereen impliciet kent. Iedereen weet immers, dat zijn menselijkheid juist in de vrijheid, d.i. in de onbepaaldheid van zijn mogelijkheden, ligt. In de verschijning van het jeugdige en daarom ook in de verschijning van de vrouw, die dit jeugdige in haar uiterlijke kenmerken toont, treedt dus menselijkheid ons anders tegemoet - misschien als *illusie* van onaangetaste, onaantastbare vrijheid -, dan in de manlijke gestalte, incarnering van de gemotiveerde daad.

Als derde kenmerk van het jeugdige noemen wij nog het '*pathische*'. Het pathische is die gevoelige onmiddellijke bereidheid tot be-

wogen ontroerd worden, die wij reeds naar aanleiding van de labiliteit als feitelijke vrouwelijke eigenschap bespraken. Dit pathische spreekt zich ook in de verschijning van het jeugdige uit. De immanentie en het onbepaalde open-zijn is tegelijkertijd een gevoeligheid voor alle mogelijke invloeden van de wereld, wanneer deze zich aanmelden. Wat wij met het jeugdige immanente, ongericht open-zijn en pathische in de vrouwelijke verschijning bedoelen, wordt ons nog duidelijk door een blik op het beslist *niet* jeugdige. Tegenover het jeugdige staat het manlijk militant *bepaalde* en het oud-zijn, het gedistancieerd en kleurloos in zich verzonken zijn, het vermoeide, matte, verweerde en vervallene.

Wij hebben bij de inleidende bespreking van het gelaat opgemerkt, dat het oog het belangrijkste van het gezicht is. De blik van de mens beheerst het gelaat, dat daarom het gezicht heet: 'le visage'. De oogopslag heeft inderdaad een sterk uitdrukkingsgehalte. Wij willen ons dan ook afvragen, wat de verwantschap van de jeugdige en de vrouwelijke oogopslag is. Wat betekent de vrouwelijke blik, die wij 'echt' zouden kunnen noemen? Met het begrip 'echt' moeten wij, zoals wij zagen, voorzichtig omgaan. Er is veel voor 'echt' vrouwelijk aangezien, dat niets anders is dan een mythe en nog minder dan dit; niets anders dan de vage en vluchtige ideologie van een zeer beperkte kring of van een enkele schrijver. Toch kunnen wij op goede gronden volhouden, dat er een 'echt-vrouwelijke' oogopslag bestaat en dat deze met de jeugdige verwant is.

Hoe gemakkelijk ook onze opvatting door traditionele meningen gewijzigd kan worden, toch is er onmiskenbaar een verschil tussen de manlijke blik en de jeugdige, om de twee uitersten te kiezen. Indertijd heeft *Lorenz*[1] in zijn theorie van de schemata laten zien, dat er enkele schematische beelden van de menselijke verschijning bestaan, waaraan een traditionele morele betekenis is verbonden. Zo vond men de adelaarsblik (van de ex-SS-officier) het toppunt van manlijkheid. In alle mogelijke stadia van onze beschaving, zoals de portretkunst haar in beeld brengt, treffen wij dergelijke sche-

1 *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*; Zeitschr. f. Tierpsych. 1943, V, p. 235-408.

mata aan. Deze kunst leert ons, dat in de cultuurgeschiedenis van Europa de eeuwen door constant een gelaat als echt vrouwelijk beleefd werd, wanneer in de oogopslag de strakke gerichtheid, die wij de adelaarsblik noemen, ontbreekt. Dit is een negatief kenmerk. Positief zouden wij kunnen zeggen, dat het typisch vrouwelijk is, als het open oog *rust* op de dingen en op de mensen. Terwijl de scherpe blik de doorborende blik is, die zowel een negatie inhoudt van dat wat getroffen wordt als de intentie om het getroffene te doorzien, te doorsteken met de blik, is de rustende blik op de dingen en mensen een *verwijlende* blik. Dit verwijlen - dus het zijn-met - is in de impliciete intuïtie van het Westers bewustzijn echt vrouwelijk. De verwijlende, rustende blik, die wij ondoordacht en onmiddellijk als typisch vrouwelijk opvatten en die ook door een vrouw als zodanig beschouwd wordt, verschilt ongetwijfeld van de jeugdige, hoewel er een verwantschap tussen beide is. Het verwijlende rusten van de blik op de dingen kan zeer goed gepaard gaan met een blik, die langs de dingen heen glijdt. Dit is geen tegenstelling. Het langs de dingen heen glijden van de blik is immers een verwijlen bij wat voorbijgaat, het is een zijn met het andere in de modus van het aftasten, maar het is niet de ontkenning van het verwijlen. Wel geschiedt deze ontkenning in het fixeren van iets of in de scherpe doordringende blik. Het fixeren bedoelt het voorbijglijdende vast te grijpen en voor zich te stellen als object; de doordringende blik wil het verwijlen ontkennen door het zoeken naar wat achter het verschijnende is, het verborgene. De rustende blik en de voorbijglijdende is een blik, die uit een zich openende immanentie straalt, van een ‘Mitsein’ zonder bedoelingen getuigt en daarom zo in tegenstelling ervaren wordt met de manlijke blik. De kinderlijke blik verschilt echter duidelijk van de vrouwelijke, zoals wij reeds opmerkten en thans wat nader kunnen beschrijven. Wat bij het kind ontbreekt, is de in de blik zich aanmeldende werkelijke innerlijkheid en daarom ontbreekt de ‘reserve’. Het kind, dat in verwondering of in bewondering naar iets ziet, is zeker ontsloten en phaenomenologisch kan men zeggen,

dat het door zijn blik heen bij datgene wat het aanziet, zich bevindt, maar het gaat daar zo geheel in op, dat men eigenlijk niet van een zijn-met kan spreken, maar van een verloren-zijn. Het kind gaat in het beschouwde op zonder gereserveerdheid. De vrouwelijke blik daarentegen, die ergens op rust, is een oogopslag, die een contact constitueert tussen een zichzelf-blijvend en bij-zichzelf-blijvend innerlijk en het in tegenwoordigheid gestelde andere. Het is dus een communio, een samen-zijn, dat zich in de gereserveerde rustende blik uitdrukt.

Alles, wat voor echt vrouwelijk doorgaat, is echt menselijk en al het echt menselijke kan echt vrouwelijk zijn. Daarom kan de vrouwelijke karakteristiek ook in de blik van een man aanwezig zijn, maar wij zullen de oogopslag dan toch vrouwelijk noemen.

De verwantschap tussen de op iets rustende gereserveerde blik en de jeugdige kan zo sterk zijn, dat de volwassen menselijkheid van de vrouw op de achtergrond treedt. De ervaring toont, dat er vele overgangen zijn en dat een voorbijglijdende rustende blik, die sterk de immanentie tot expressie brengt, zeer gemakkelijk overgaat in een dromerig langs de dingen heen zien. Met de verwantschap aan het jeugdige verschijnt dan de uitdrukking van een verzonken zijn in zichzelf, in gedachten en verbeeldingen, waaraan de wereld geen deel kan hebben.

De eigenaardige afwezigheid, die zich uitdrukt in het dromerig bij de dingen zijn, is soms vrouwelijk, maar kan in een andere nuance de blik van de rustige wijsheid worden, zoals die van de Oudheid af tot nu toe in mannenbeeltenissen tot expressie is gebracht. Afwezigheid is geen gereserveerdheid en terughoudendheid is van beide verschillend. Phaenomenologisch moet men de verschillende wijzen, waarop men bij iets zijn kan, er al dan niet geheel in op kan gaan, onderling onderscheiden. Dit is nodig om de vormen van het vrouwelijk bestaan te doorzien en de ideologische interpretatie, die men eraan gegeven heeft, is niet van de toevalligheid der situaties afhankelijk, maar typologisch bepaald, zoals ook de kinderlijke typologie van de blik constitutief is. Zoals er echter

kinderen zijn, die reeds de oogopslag van volwassenen hebben, zo zijn er ook vrouwen met een manlijke blik. Naarmate een vrouw echter een stabiele bestaansvorm verworven heeft - en deze als de 'echt' vrouwelijke ontwierp - is haar oogopslag constant en karakteristiek. De vrouwelijke blik, die wij de verwijlend gereserveerde noemden, kan in ieder geval eerst in de volgroeide menselijkheid verschijnen, omdat werkelijke immanentie alleen aanwezig kan zijn bij iemand, die in staat is zichzelf te transcenderen. Zo bewijst juist de immanentie, die in de gereserveerdheid van de blik verschijnt, de volwaardige persoonlijkheid, die daarmee getuigt in staat te zijn tot transcendentie, maar verkiest deze in de richting van het jeugdig-zijn te voltrekken.

Het is interessant en amusant om te zien, hoe de mode in alle tijden middelen vindt om de typologie zowel van manlijkheid als vrouwelijkheid bijzonder te accentueren. Men behoeft slechts aan de baardcultuur en de grote snorren, die de manen van de leeuw moesten vervangen, te denken. Ook ten aanzien van de vrouwelijke oogopslag heeft de mode in caricatuur gebracht wat de werkelijkheid aan betekenis bezit. Het behoeft nauwelijks toelichting. De 'naïeve openheid zonder bedoelingen', die het jeugdige heeft, wordt door kunstmatige hoge dunne wenkbrauwlijnen gemakkelijk versterkt. De dromerige immanentie als een omfloerst zijn met schaduwachtige geheimzinnigheid is door de maquillage na te bootsen. Laten wij deze modeproblemen echter rusten.

3. De symmetrie

> La *grâce est déviation des lignes constructives*.
> R. Bayer[1]

Er bestaat nog een feitelijk verschil tussen het manlijke en het vrouwelijke gelaat, dat onze aandacht vraagt. Het gelaat van de vrouw is minder asymmetrisch dan dat van de man. Dit is eenvoudig een feit, dat men statistisch en meetbaar kan vaststellen. De *betekenis* van de symmetrie in het algemeen dienen wij echter nader te beschouwen.

Het zich bewegen, dat de dierlijke levenswijze constitueert, - wij spreken hier niet over existentie, want alleen de mens bestaat in eigenlijke zin - is primair altijd een zich voorwaarts bewegen, een zich ergens heen bewegen. Het dier is altijd onderweg en heeft een wereld van een hier en een daarginds. De polaire structuur van de dierlijke wereld maakt al het andere indifferent, gelijkwaardig of waardeloos, niet van belang of niet vitaal bestaande. Het dier beweegt zich ergens overheen, de bodem, of in een bepaald medium, de lucht of het water. Er is dus in de dierlijke ruimte een boven, een onder en het vooruit en het achterwaarts gelegene. Indifferent is de onderscheiding van rechts en links. Wanneer terzijde iets opduikt, hetzij een gevaar of een prooi, en het dier wendt er zich van af of richt er zich heen, dan is dit iets weer achter of vóór het dier. Het dier leeft dus niet met de dingen, die terzijde gelegen zijn. De organisatie van het lichaam is altijd overeenkomstig met de levenswijze. De symmetrie als beeld van de vitale gelijkwaardigheid van de twee zijden is een oorspronkelijk beginsel van de gehele dierenwereld en is tevens de weerspiegeling van de

1 *L'esthétique de la grâce*. (Alcan) Paris 1933.

meest eenvoudige vorm van de vitale situatie. Wat terzijde van de weg ligt, kan een doel worden en dus vóórkomen. Het kan ook het bedreigende zijn, dat voorbij gegaan of achtergelaten wordt. Er is dus in letterlijke zin een bio-logica, een logica van het leven, die afleesbaar is in de aanwezigheid van twee ogen, twee oren en één mond en van paren ledematen. Symmetrisch is ook het dierengelaat, de kop van het dier. In zoverre het een mimiek vertoont, drukt het alleen uit een nadering en een terugwijken, een zich openen en een zich sluiten. Ook de houding van de dieren is symmetrisch, zelfs bij de zoogdieren. Natuurlijk kan een hond of een paard wel stilstaan met één poot wat meer naar voren of met een terzijde gewende kop, maar dat is geen houding, die het dier 'aanneemt', maar het is een gefixeerd moment in het verloop van zijn bewegingen. Het is bijvoorbeeld een phase in een wending, het begin van een stap. Het is dus een tot staan gebrachte handeling of een initiale handeling, maar het is geen echte houding.

Het is dan ook opvallend, dat in een prentenboek, waarin dieren vermenselijkt worden, of in een advertentie in de courant, waarbij ditzelfde beproefd wordt, een van de meest eenvoudige hulpmiddelen juist het aanbrengen van asymmetrie is; bijvoorbeeld een iets terzijde gewende kop, terwijl de ogen niet meerdraaien, maar naar de andere kant kijken. De ambivalentie, die in elke asymmetrie aanwezig is, wordt in het dierengelaat direct tot expressie van menselijkheid. *Max Scheler* zei eens[1]: 'Wanneer een hond binnenkomt en mij een knipoogje geeft, is het dier beslist een betvoerd mens'. Echte houding tegenover een situatie neemt het dier dus slechts aan in de zin van een initiale beweging naar iets toe en ervan af, een zich neerdrukken, zich oprichten, zich openen of zich sluiten. Bij de allerhoogste dieren, bijvoorbeeld de chimpansé, is het in hoofdzaak niet anders. Het komt echter voor, dat een anthropoïde aap asymmetrisch gaat zitten of bijvoorbeeld met het hoofd op een arm steunende. Dan ziet het dier er in hoge mate menselijk uit. In hoeverre het dier daarbij werkelijk intendeert een houding

1 Mondelinge mededeling.

aan te nemen of alleen maar gaat zitten en liggen op de wijze, die zijn anatomie meebrengt, is een ander probleem. Hoe asymmetrisch echter de houding moge zijn, de gelaatstrekken blijven symmetrisch. Wie over ervaring betreffende het dierlijk gedrag beschikt, weet, dat het bovenstaande een te schematisch beeld van dit gedrag voorstelt. Een dier kan wel degelijk 'weifelen' en dit betekent, dat de situatie voor het dier geen duidelijke betekenis heeft. Het is echter de vraag, of zij daarom in menselijke zin dubbelzinnig is. In ieder geval ziet men bij honden in het schijngevecht, bij apen in het spel, bij de onduidelijke situaties - bijvoorbeeld schijnbaar bedreigen, terughoudend geven, halfvragend toespreken - die de mens voor zijn huisdieren oproept om mensachtige reacties uit te lokken, dat asymmetrische lichaamshoudingen soms worden aangenomen. Daarbij kan bijvoorbeeld de kop scheef gehouden worden, ten dele worden afgewend, terwijl de ogen nog toegewend zijn, enz. Het heeft de schijn of het dier echt een houding aanneemt *tegenover* de dubbelzinnigheid van de situatie. Dit is een van de vele voorbeelden, dat het menselijke in het dier zichtbaar wordt en het *aannemen* van asymmetrische houdingen is er in de dierenwereld in dezelfde zin als er liefde, haat, jaloersheid, nadenken, vrijheid, enz. is, - namelijk 'in verschijning'.

De symmetrie is de zuivere expressie van het zich *ergens* bevinden *zonder dubbelzinnigheid*. Het is dus de expressie van een zijn met iets of een zijn tegenover iets. Uit deze definitie der symmetrie wordt het begrijpelijk, waarom de asymmetrie als ontwerp van een dubbelzinnig bestaan in een dubbelzinnige situatie in principe menselijk is. Waarom is deze asymmetrie bij de man zoveel sterker dan bij de vrouw?

De symmetrie als uitdrukking van ondubbelzinnigheid vindt men ook bij het kind. Het kind kan ongetwijfeld evenals een aap een asymmetrische houding aannemen en wel liggend, zittend en staand, maar het gelaat blijft steeds symmetrisch. Wij verstaan ook hier de asymmetrieën als posities, waardoor een beweging afgesloten wordt, als houdingen, waaruit een beweging begint of die op

anatomische en physiologische gronden bij voorkeur gekozen worden. Wij vatten ze ook bij het kind niet op als het aannemen en dus bedoelen van een asymmetrische houding *tot* de situatie, die daarbij als dubbelzinnig wordt begrepen. Wanneer het kind dat doet of schijnt te doen, maakt het onmiddellijk op ons de indruk 'ouwelijk' te zijn. Het is namelijk een eigenschap van de volwassen mens de situaties niet te aanvaarden in de eenvoudige naïviteit van de vitale relaties zoals deze zich onmiddellijk aanmelden. Vandaar dat wij bij de volwassenen asymmetrie in de houding vinden en tevens in het gelaat, maar dit is dan een asymmetrie, die werkelijk geïntendeerd wordt.

Deze geïntendeerde asymmetrie vindt men frequenter bij mannen dan bij vrouwen. Wanneer wij daaruit echter zouden besluiten om de asymmetrie uitsluitend een manlijk kenmerk te noemen, dan zou dit even onjuist zijn als de mening, dat de vrouw minder menselijk is. Een sociologische verklaring is echter onvoldoende. Ongetwijfeld eist de conventie in onze gemeenschap nog steeds - zij het ook minder dan voorheen - dat een sterk asymmetrische houding door de vrouw moet worden vermeden, daar deze houding een masculiene indruk maakt. De sociaal-psychologisch bepaalde oordelen veranderen snel en in een vorig geslacht werd nog de eenvoudigste asymmetrie, bijvoorbeeld het zitten met over elkaar geslagen benen, als een masculiene houding beschouwd.

Wanneer wij afzien van deze traditionele waarderingsoordelen en ons uitsluitend beperken tot de expressie zelf, is het begrijpelijk, dat alle vormen van twijfel en van twijfelachtigheid in de structuur der uitwendige en innerlijke situaties, dus ook elke dubbelzinnigheid, die ontdekt wordt, bedoeld wordt, gedacht wordt, elke gedeeltelijke toewending en gedeeltelijke terughoudendheid, lichaamshoudingen en gelaatsuitdrukkingen eisen, die deze met elkaar strijdige betekenissen tegelijk vertegenwoordigen. Dit verwerkelijkt zich in het aannemen van een houding, waarbij men wel bij de dingen is, maar op een persoonlijke wijze, dat wil zeggen op een wijze die men *zichzelf voorbehoudt*. De phaenomenologie van

de verschillende nuancen van dit houding-aannemen is zeer onvoldoende uitgewerkt en is voor de toegepaste psychologie van zeer groot belang, want het eerste, dat wij bij elk mens opmerken, is de houding, die hij aanneemt. Het kind kan zich toewenden of afwenden, het kan een situatie aanvaarden of afwijzen, het kan op een lokkende indruk positief of negatief reageren, en zo constitueren zich bindingen of loslatingen, die symmetrisch zijn naar hun oorsprong en betekenis. Een houding aannemen daarentegen betekent zich tegenwoordig stellen, maar niet geheel, dus met bedoelingen en met bijbedoelingen van bedoelingen. Het is een in zekere zin zichzelf blijven en dit op een bepaalde manier. De fundamentele dubbelzinnigheid, waarvan alle vormen van dubbelzinnigheid afgeleid zijn, is juist, dat men bij de dingen is en ook niet, dat wil zeggen niet eenvoudig, naïef tegenwoordig is.

Het is verhelderend op te merken, dat in bepaalde situaties het zich eenvoudig tegenwoordig stellen door de situatie *geëist* wordt en dat de mens daaraan moet voldoen om de zin van de situatie te constitueren. Tegenover een meerdere (in het militair ceremonieel bijvoorbeeld), tegenover een rechter, tegenover God, tegenover een schoon tafereel - dus niet tegenover een schilderij dat men critisch bekijkt -, nemen wij geen houding aan en vertonen gelaat en lichaamspositie symmetrie.

Bij een onderzoek naar de gebedshoudingen bleek, dat bij alle volkeren de gebedshoudingen symmetrisch zijn.[1] De asymmetrische houding betekent het *aannemen* van een houding en dus iets anders dan het zich tegenwoordig stellen - zoals het kind tegenwoordig is - hetgeen in het gebed geschiedt.

Wij zullen later aantonen, dat het niet een phaenotypische, maar een genotypische wezenseigenschap van het vrouwelijk-zijn is om bij de dingen te verwijlen en daarom zich ook meer toe of af te wenden zonder dubbelzinnigheid. Dit geschiedt in een veel rijkere differentiatie dan bij het kind, maar het doorbreekt de kinderlijke symmetrie van het gelaat in veel geringere mate dan bij de asym-

1 Niet gepubliceerd onderzoek, verricht door W. STOOP O.F.M te Nijmegen.

metrisch-dubbelzinnige posities, die voor de vrouw minder constitutief zijn. De vrouw constitueert zichzelf als min of meer sympathetisch geïnteresseerd, als min of meer tegenwoordig en wijst eigenlijk daarmede de grondvorm van de *critische* houding af.

De critische houding is in wezen agressief. Men behoeft niet zover te gaan als *Hegel*, die meent, dat het bewustzijn als zodanig van zijn oorsprong af vijandigheid betekent en wel, omdat in het bewustzijn hebben van iets datgene, waarvan men bewustzijn heeft, als het 'andere' verschijnt en dus relatief ten opzichte van de absoluutheid van het subject. Dit standpunt is een van de wortels van het existentialisme van *Sartre* en *Simone de Beauvoir*. Het bewuste zijn, het wetend zijn, is echter niet slechts intentioneel en critisch, maar ook een verwijlen, een zijn *met* het zijnde.

In de critische houding wordt het andere met beslistheid in zijn relativiteit gesteld. De situatie wordt dus niet genomen *als* iets, maar *bij* iets, niet zoals ze zich ondubbelzinnig presenteert, maar als iets, dat verdacht is. Elk wantrouwen is vijandschap en dus afwijzend en bedoelt, iets eerst na onderzoek, na het voltrekken van onderscheidingen en scheidingen te accepteren. Het waardevolle moet van het waardeloze worden afgezonderd; er wordt achter het verschijnende iets gezocht en hierachter weer iets anders. Altijd blijft de betekenis dus onzeker. De critische houding is de uitdrukking van de principiële twijfel en het zich slechts voorwaardelijk inlaten met iets.

Wij zijn ons bewust, dat onze houdingen en gelaatstrekken in hun betekenis doorzichtig zijn voor een aanwezige of mogelijk aanwezige medemens. Vrijwel altijd - zelfs in woede of verdriet - houden wij rekening met de blik van de ander en daarom worden de houdingen of gelaatstrekken van een ander met een andere affectiviteit beoordeeld, dan die welke zij representeren. Zij zijn meer dan alleen een ondoordachte expressie, zij zijn tevens de verschijningswijze van een *ethische* positiename. Sommige houdingen en gelaatsuitdrukkingen ergeren ons als onverschillig of onhebbelijk en wij corrigeren deze bij de kinderen en trachten ze bij ons zelf te

verbeteren. Ten aanzien van de asymmetrie van de houdingen behoeft men slechts terug te denken aan de opmerkingen van de voor het ‘een houding-aannemen’ overgevoelige schoolmeester (en leraar), die dit niet bij een kind verdraagt en elke asymmetrie als een wantrouwen en een relativering van de positie opvat, die hij zelf tegenover de kinderen wenst in te nemen. Tradities zijn leezaam. De waardige, echt vrouwelijke zithouding is volgens alle portretten van de klassieke tijd van onze cultuur strikt symmetrisch. Nonchalante houdingen zijn, zoals het woord zelf al aangeeft, min of meer critisch, want zij sluiten in zich een relativering van datgene, wat in de houding wordt ontmoet.

Omdat in de verhouding van de beide sexen ook het verliefdheidspel zo sterk vertegenwoordigd is, zien wij, hoe bijvoorbeeld in de ‘flirt’ vrouwen en niet minder mannen de onmogelijkste verdraaidste, asymmetrische houdingen en mimiek vertonen. Dit is minder de uitdrukking van een verstandelijke critiek, dan wel van de wens de dubbelzinnigheid te accentueren en te demonstreren. Asymmetrie treedt, zij het in geringere mate, op bij verlegenheid van kinderen en evenzo bij spot, ironie, verachting. Het laatste wordt geïllustreerd in het beroemde plaatje uit *Darwin's* boek over de uitdrukkingsbewegingen, waarop een vrouw afgebeeld is met aan één zijde een blote hoektand als teken van diepe verachting, een expressie die men in onze tijd vrijwel nooit meer aantreft.

In al deze gevallen is de dubbelzinnigheid der situatie aanwezig en gerepresenteerd. Het zijn dus niet altijd critische situaties, die dubbelzinnig zijn, en zeker zijn het niet altijd ‘echt manlijke’. Er zijn onbesliste, onzekere, labiele verhoudingen, waarbij het subject niet veel anders intendeert dan eigenlijk de speelbal te zijn van de situaties in hun onzekere labiele structuur. Dan krijgt men gedragingen en expressies, die stellig niet sexueel gedifferentieerd zijn en dus bij man en vrouw beide kunnen voorkomen. Inderdaad, in het levendige gesprek verdwijnen de meest expressieve verschillen der sexen en men kan opmerken, dat bij de vrouw de asymmetrische trekken dan even gemakkelijk verschijnen als bij de man. In

de omgang en in een levendige dialoog treft men niet een constant wereldbeeld aan en beantwoordt men dit niet overeenkomstig de grondvorm van zijn existentie, maar men wordt verwikkeld in een situatie, die voortdurend van betekenis verandert en die komende veranderingen aanduidt; daarom voortdurend een ander gezicht naar ons toewendt en van ons een ander gezicht vraagt. Niet alle asymmetrische houdingen mag men dus manlijk noemen. Ze zijn zelfs niet altijd uit het menselijke in de mens te begrijpen. Er worden immers door de lichamelijke organisatie in rust bepaalde houdingen geprefereerd, o.a. de tegenstelling van het standbeen en het speelbeen, het doorzakken in één heup. Het schijnt wel, dat er geen asymmetrische houdingen bestaan, die men specifiek vrouwelijk zou kunnen noemen, ook wanneer men daarmee niets anders bedoelt dan het phaenotypisch vrouwelijke van onze cultuurkring. Wel levert de hysterie door de onwaarachtigheid in de opvatting der situaties de mogelijkheid voor uitgesproken dubbelzinnige verhoudingen en houdingen. Men zou deze echter dan alleen typisch vrouwelijk kunnen noemen, indien men de hysterie als een echt vrouwelijk ziektebeeld - zoals vroeger gemeend werd - wenst op te vatten.

Wanneer men aanneemt, dat de manlijke intentionaliteit de transcendentie is naar het verafgelegene en de vrouw zich meer richt op het nabije, dan zou daar nog niet een sterkere asymmetrie bij de man uit volgen. Integendeel: men zou verwachten, dat de vrouwelijke wereld, als een wereld van het voorhandene, aanleiding moest geven tot veel fijnere nuancen van critische aard. Het ver verwijderde is echter veel meer als nog onzeker, onduidelijk en eventueel dubbelzinnig gegeven. Bij het zich richten naar de verte, bijvoorbeeld het scherp luisteren naar een ver geluid, treden vaak asymmetrische trekken op, die de gelaatsuitdrukking masculiniseren, zoals bleek bij de beoordeling van photo's van mensen, die scherp luisteren naar een ver geluid en waarbij door de afdekking van het hoofdhaar en de kleding een neiging bestond, de gezichten van vrouwen als manlijk op te vatten.

Ons bestaan in de neutraliteit van het dagelijks leven, in de wijze zoals men leeft, zich beweegt en van alles doet, - het bestaan in de vorm van het 'men', zoals *Heidegger* het noemt - heeft, door het ontbreken van een beslistheid van keuze en van een zijn voor zichzelf, het karakter van een zekere ongedifferentieerde menselijkheid overeenkomstig een indifferente wereld. De mens gaat aan de dingen voorbij, ontmoet ze, neemt ze aan of wijst ze af. Zo gaan de mensen door het leven met een aantal physiognomische verschillen, die echter niet veel meer dan traditioneel bepaalde habituele expressies zijn, die naar volk en stand wisselen. Iedereen is onderweg, gaat voorbij aan alles, dat aan hem voorbij gaat, en aanvaardt het gebeuren in zijn eenvoudige ondubbelzinnige feitelijkheid. In deze bestaansvorm van het 'men' is de sexuele differentiatie in houding en beweging minimaal. Man en vrouw zijn vrijwel gelijk in hun symmetrische en asymmetrische posities en mimiek. Het is nodig zich er telkens op te bezinnen, dat men de vraag naar het wezenlijke verschil tussen manlijk en vrouwelijk *nooit* kan beantwoorden, wanneer men zich alleen richt tot deze algemeenste en neutraalste bestaanswijze. Eerst wanneer het 'Dasein' van de mens de structuur van de 'Selbstheit' verkrijgt, waarmede Heidegger immers bedoelt de beslistheid, de 'Entschlossenheit' van de keuze en de hierdoor ontworpen situaties, dan pas treden de verschillen op, zowel individueel als groepsgewijze, naar standen, naar volkeren, naar leeftijd en naar sexe.

Het gelaat in het bestaan als 'men' is dus meestal zonder veel uitdrukking. Komt het bestaan echter tot zichzelf, dan zien wij juist de geprononceerde symmetrie van het vrouwelijke en de asymmetrie van het manlijke gelaat. De portretkunst toont dit op allerhand wijze. Er zijn echter situaties - zoals wij reeds opmerkten - waarin de mens slechts zijn aanwezigheid uitdrukt; in de eerbiedige houding tegenover de rechter, in de bewondering voor iets of in de verhouding tot God. Bij deze ontmoetingen verdwijnen opnieuw de verschillen en de mens is niets anders dan mens-in-tegenwoordigheid. Vanuit de ontwikkeling van het oncritische kind naar het

bestaan als mens in zijn vastbesloten greep op de wereld tot aan het ontspannen verwijlen in zuivere tegenwoordigheid zonder bijbedoelingen, zien wij de gang van het menselijk-zijn vanuit de ongedifferentieerdheid over de differentiatie der sexen naar de voltooide menselijkheid toe.

Er is een wijze van bij zichzelf en het gegevene zijn, waarmede een *ontspannen* symmetrie overeenkomt. Dat is de toestand van het verzonken zijn in de slaap, de dagdroom of de voltooide wijsheid. Prachtig demonstreren dit de Boeddhabeelden. De wijsheidsexpressie hierin is die van het verzonken zijn in zich zelf en het door niets in de wereld geraakt worden, het zijn bij het onveranderlijk zijnde. Het is merkwaardig, dat in de beeldende kunst deze uiterste voornaamheid van expressie in menig vrouwenportret door kunstenaars is voorgesteld. Het is ook opvallend, dat de mystieke overdenking, waarbij een vrouw Zetel der Wijsheid kan worden genoemd, niet alleen een uitgesproken cultuurgoed van onze Christelijke beschaving is. In alle legende en sprookjes wordt over de wijsheid der vrouw verhaald. Het is een mythe; laten wij voorlopig zeggen: niets dan een mythe. Het is een mythe, wellicht zoals men spreekt over de wijsheid van een philosopherende poes op de hoek van de tafel, een mythe waarvoor de expressie aanleiding geeft, want geen enkele mythe wordt zonder motief ontworpen. De wijze, waarop *Simone de Beauvoir* aan de mythen voorbij gaat en daarin niets anders ziet dan de uiting van manlijk domineren of de waarheid verbergende bedoelingen, is onjuist. Natuurlijk is een mythe niet uitsluitend waarheid, maar in elke mythe zit een element van waarheid, want zij ontstond altijd uit het doorschouwde uitdrukkingsgehalte van een verschijningswijze. Al is een stilzittende poes in werkelijkheid geen philosooph, het is toch het beeld van een philosooph - althans van sommigen, die ook verkiezen niets te zeggen.

Zo is het ook met de wijsheid van de vrouw; ook al heeft zij geen werkelijke wijsheid, zij kan het beeld van het tot wijze evenwichtige rust gekomen denken van de bezonken kennis in haar ontspan-

nen symmetrie uitdrukken. Dit is wat in de legenden en sprookjes leeft: de ontkenning van het verwikkeld zijn in de wereld als eigenlijke grond van een verzonken zijn in zichzelf, bij zichzelf en bij het zijnde. De echte wijsheid is als het ware een niet meer arbeidend en zorgend, critisch onderscheidend bij de dingen zijn. Het is zelfs secundaire jeugdigheid in verschijning. Het is het transcenderen van elke transcendentie. Tussen de jeugdigheid, die leeft en geleefd wordt, en de distanciëring van het intentioneel gericht zijn, die wij de ouderdom noemen, ligt het menselijke bestaan uitgespannen. Het vrouwelijke beeld van dit bestaan verschijnt in dat van de jeugdigheid, maar vertegenwoordigt tegelijk in de oncritische symmetrie van houding en gelaat de distanciëring, waaraan wij de naam van de gereserveerdheid geven, geïntendeerde *suspensie* van de op de wereld gerichte intentionaliteit. De verschijning van de vrouw drukt een bestaan uit, dat niet in de pure vitaliteit van het jeugdige vervallen is, maar evenmin het zuivere geestelijke leven, dat niet van deze wereld is, bereikt. Tussen de uiterste mogelijkheden van de mens ligt het beeld van het vrouwelijke zijn, zoals wij het kennen en dat, onttrokken aan de rusteloze arbeid van de 'homo faber', door het ontwerp van haar wereld van waarde en diepte verwant is zowel aan het jeugdige als aan de wijsheid, naar beide *verwijst* zonder echter een van beide te zijn.

Wij moeten scherp onderscheiden de uitbeelding, de verschijning, en de werkelijkheid. Wij richten ons op het ogenblik uitsluitend tot de aspecten van de vrouwelijke verschijning. Deze verschijning bepaalt sociologisch meer het oordeel en het practisch gedrag dan de werkelijkheid. In alle dagelijkse menselijke verhoudingen doorzien wij iemand niet, maar nemen wij hem zoals hij optreedt, zoals hij zich vertoont. Wanneer onze critische zin wellicht de poes toch niet een philosooph wil noemen, verschijnt zij toch telkens als zodanig, alleen is deze verschijning vluchtig en belangeloos. In de verhouding der sexen echter is de verschijning meestal belangrijker dan het wezen. De betekenis van het ontspannen jeugdige, symmetrische gelaat van de vrouw is afhankelijk van het tegendeel - de

typisch manlijke expressie. Het manlijke verschijnt in een gelaat, dat geïnteresseerd is - inter-esse in deze zin van het tussen het zijnde zijn -, dat intelligentie is in de zin van het inter-legible, het tussen de regels lezen, dat geïrriteerd is in de zin van geprikkeld tot agressieve en dus critische reactie. Het manlijke wordt dan in de aanschouwing begrepen als de ontkenning van het opene, het symmetrisch ontspannene, het jeugdige, en het beeld van de wijsheid. Wij spreken hier natuurlijk niet over mannen en vrouwen, maar over *het* manlijke en *het* vrouwelijke in de mens. Menig mannenportret - het portret van *Goethe* op oudere leeftijd - vertoont de ontspannen symmetrie, de geopendheid, de eeuwige jeugd verbonden met bezonken wijsheid in het gelaat, dikwijls schoner dan de beeltenis van een vrouw. Maar bij beiden kan ook de tegenstelling der sexen opgeheven zijn in hun verbinding tot voltooide menselijkheid.

Er bestaat - zo merken wij tenslotte nog op - een ongewilde asymmetrie in de houding, die typisch vrouwelijk is. Zij is door *Bayer*[1] ontdekt als kenmerk van de gratie en verschijnt als een 'jeu des axes'. 'La grâce est déviation des lignes constructives.' In plaats van een rechte mediane as van het lichaam, zien wij - zoals talrijke beelden van de gratieuze vrouwenhouding tonen - een golvende middellijn en daardoor niet evenwijdige transversale assen. Een scheve hoofdhouding, het lager plaatsen van één der heupen, een lichte buiging in één knie en elleboog veroorzaken een ondulerende mediaanlijn, een scheve stand van de verbindingslijn der ogen, van de schouders, borsten, heupen, knieën en enkels. Het gratieuze van deze vrouwelijke lichaamshouding, in caricatuur op modeplaten en bij mannequins waarneembaar, eist echter een asymmetrie van geheel andere aard dan bij het manlijk aannemen van een critische dubbelzinnige houding. De 'echt' vrouwelijke asymmetrie is niet-dubbelzinnig, maar harmonieus, dat is *één-stemmigheid*. Zij is een rhythmische innerlijke verhouding der delen tot elkaar, een melodisch spel van lijnen. Wij zouden hier moeten spreken van een

1 l.c. 580 e.v.

bedoelde demonstratieve *immanente* asymmetrie in tegenstelling tot de transcendente asymmetrie van het manlijke houding aannemen tegenover iemand of tegenover een situatie. Ook de symmetrie als act van 'hier ben ik' is transcenderend, terwijl de symmetrie van het dier even pseudo-immanent is als die van het jeugdige en vrouwelijke gelaat. Het is opvallend, dat in de kunst de uitbeelding der vrouwelijke gratie wel een asymmetrische hoofd- en lichaamshouding eist, maar een asymmetrie van de gelaatstrekken beslist uitsluit. Daarom femininiseert een scheve hoofdhouding zonder asymmetrische mimiek evenzeer als het doorzakken in de heup ('hanchement') en dus de rhythmische golving der assen het manlijk uiterlijk, zoals talrijke Griekse beelden ons tonen.

Tenslotte moge opgemerkt worden, dat ook de coquette houding, die men terecht bij uitstek vrouwelijk noemt, een sterke asymmetrie vertoont. Dit is echter niet in tegenspraak tot onze opvatting van de sterkere asymmetrie bij de man. Wij merkten reeds op, dat de asymmetrie algemeen menselijk is en dit moet zijn als lichamelijke vertegenwoordiging van de dubbelzinnigheid, waarmede de mens zich in situaties verwikkelen kan. Er is echter een principieel verschil tussen weifelen en twijfelen!

In de coquetterie treedt de vrouw zonder bedoelde dubbelzinnigheid en critische twijfel tegenover iemand op. Er is wel een intentie om tegelijk zich als gevend en terughoudend tegenwoordig te stellen, maar juist dit is een weifelende wijze van in de situatie te bestaan, die ook bij een jong kind en zelfs bij een dier kan voorkomen, hoewel dan niet als een coquet-weifelen. Het eigenlijk coquette constitueert zich eerst, doordat door de weifeling heen het erotisch-sexuele van het typisch vrouwelijke gedemonstreerd wordt en wel als een gespeelde aanbieding van weifelende overgave, van voorzichtige toenadering en verlegen terugwijken. De genoemde gratieuze immanente asymmetrie is daarbij het grondpatroon voor de vele varianten van gecombineerde toe- en afwendingen en alle nuancen in de houding van hoofd, romp en ledematen, die de traditionele vormen van passieve bereidheid, actieve

verleiding, het zich laten grijpen en het willen ontsnappen, uitbeelden. Juist omdat hierbij dubbelzinnige gedragsvormen tegelijk met een constant vrouwelijk-gratieus, immanent voor-zich-zelf-zijn worden vertoond, is er een specifiek vrouwelijke asymmetrie, die van de manlijke critische houding principieel verschilt.

4. De stem

> DIE *Schönheit der Stimme ist aus Fleisch und Blut gemacht, und es scheint uns, als ob die Stimme nicht ein Bild, sondern die Wesenheit der Frau selbst bringt*.
> P. MANTEGAZZA[1]

INLEIDEND merkten wij op, dat ook de *stem* behoort tot de onmiddellijke verschijningswijze van de mens en ook een uitdrukkingsgehalte bezit. Tot de spheer van de jeugdigheid, die in de vrouw verschijnt, moet men ongetwijfeld haar heldere stem rekenen. Ook de stem is tegenwoordig gestelde lichamelijkheid, is expressie van het lichamelijk in de wereld zijn, van het zich bevinden op een bepaalde wijze bij de dingen.

De feitelijke ervaring leert, dat de kinderstemmen van meisjes en die van jongens niet veel verschillen, maar dat het verschil vooral in de puberteit geprononceerd wordt, doordat de stem van de jongen zwaarder, lager, donkerder wordt. Het lichte, hogere en heldere van de vrouwelijke stem ontwikkelt zich gemakkelijk uit de jeugdige stem. De jongensstem verandert moeizaam, door een breuk, een crisis heen, klinkt een tijdlang vals. Men zegt dan, dat hij ‘de baard in de keel’ heeft, ergens in de diepte manlijk wordt. Men zou menen, dat deze verschijnselen verklaard kunnen worden uit de anatomie van het strottenhoofd. Dit is in zoverre juist, dat er altijd een lichamelijk tegemoet komen aan het specifiek menselijke is. Het strottenhoofd van de jongens wordt anders. Wat ons echter interesseert is, of het strottenhoofd anders wordt, omdat de stem verandert òf dat de stem verandert, omdat het strottenhoofd een andere bouw krijgt.

Bij alle volkeren blijkt de vrouwenstem hoger te liggen dan de manlijke. In de dierenwereld - bijvoorbeeld bij de apen - is er

1 *Die Seele der Dinge*; übersetzt v.A. Hildebrandt; Leipzig 1911, p. 88.

niet veel te merken van een sexeverschil in de geluiden. Onze stemhoogte is het niveau, waarop ons spreken afgestemd is. Het is stellig niet toevallig, dat er een zekere overeenstemming tussen de bestaanswijze (het karakter) van iemand en zijn stem bestaat. Dit is wel niet zo ondubbelzinnig, dat men uit de stem kan zeggen, hoe iemand eruit ziet. De pogingen om dat aan te tonen, bijvoorbeeld via de radio, zijn glansrijk mislukt. Zelfs kan men niet altijd zeggen, of men een vrouwenstem of mannenstem hoort. Het is echter duidelijk, dat de heldere stem jeugdig klinkt en reeds dit ontwerpt een zeker beeld van de persoon. In de tonaliteit, het toonniveau en het timbre van de echt vrouwelijke stem beluisteren wij een verwantschap met het jeugdige. Wanneer wij trachten deze verwantschap onder woorden te brengen blijkt, dat niet uitsluitend de toonshoogte van het spreken beslissend is. Er is een eigen qualiteit van helderheid, lichtheid, frisheid aanwezig, ook van opgewektheid, die merkwaardig genoeg in de stem van iedereen te beluisteren is, wanneer hij in deze stemmingen verkeert. Het fraaiste ziet men dit in de puberteit van een jongen. Dan kan de stem overslaan. Hij kan nog twee kanten uit: hij kan nog de kinderstem voortbrengen en ineens de andere, de mannenstem, vertegenwoordigen. Dan ziet men soms, wat *Werner* van primitieve volkeren meedeelt, dat zij gewichtige en grote dingen met zware, donkere geluiden weergeven, maar vrolijke en aangename dingen met een hoge stem. Dat doen wij ook enigszins. Onze afstand tot de primitieve volkeren is geringer dan men doorgaans meent.

Er is een zekere lichtzinnigheid in de vrouwelijke stem, mits men het woord licht-zinnig zo letterlijk mogelijk neemt. Er is een speelsheid van het melodische verloop van het spreken, die in de hoge modulaties veel gemakkelijker verschijnt dan in de lage. Nu kan er in de stem ook een verschil van zwaar naar licht bestaan en wel in de zin van ‘gewicht’. Hoe *gewichtiger* iemand, hoe donkerder stem; hoe zwaarder op de hand, hoe zwaarder zijn stem. Deze samenhang heeft een verrassende uitwerking. Het is onmogelijk met een zware deftige Hollandse stem lichtzinnig te babbelen - wel

te ‘kletsen’ -; men kan alleen babbelen in het hoge niveau van de vrouwelijke stem. Het gebabbel *moet* helder klinken en moet reeds in zijn geluidsbeweging de melodische gratie en de weelderigheid bezitten van de expressie, die eigenlijk met de betekenis van het gesprokene niets te maken heeft. Dat is het echte babbelen. Nu zegt men, dat de vrouw meer babbelt dan de man. Men bedoelt daarmee gewoonlijk een depreciërende opmerking, desnoods een soort ironische verwijzing naar de grotere kinderlijkheid of kinderachtigheid van de vrouw. Deze waarderingsoordelen vormen een deel van de traditioneel gevormde opvatting van de vrouw. Deze oordelen zijn zo doorzichtig, dat het onnodig is hun affectieve oorsprong te analyseren.

Exacte gegevens over de hoeveelheid babbelen bij vrouwen en mannen zijn mij niet bekend, evenmin bij meisjes en jongens. Men heeft het feit niet belangrijk geacht en misschien wel terecht. Wanneer men er echter bij paedagogen, leraren, enz. naar vraagt, is het getuigenis eenstemmig.

Het babbelen is-beslist niet hetzelfde als veel spreken, maar het is een soort losgeslagen spreken. Het is eigenlijk het doorbreken van de structuur van het gesprek, dat wil zeggen het doorbreken van de structuur van de dialoog, van het vragen, antwoorden, mededelen. Er is een zich uitsprekende spontaneïteit met een onmiskenbare vreugde om het waarneembare, het gedachte, het onderstelde, of alleen maar om de aanwezigheid van de mee-babbelende als zodanig. Zo heeft dan ook het gebabbel van een troep meisjes of vrouwen verwantschap met dat van spreeuwen in de klimop. *Piaget* beschreef het kindergepraat als een collectief-monoloog. Het is spreken zonder luisteren naar elkaar, dus een voortdurend in de rede vallen zonder dat er van rede sprake is. Het is eigenlijk niet eens een in de rede vallen, alleen voor de buitenstaander lijkt dit zo. Het gebabbel, zoals het onder meisjes losbreekt, na een gedwongen zwijgen, bijvoorbeeld na de schooltijd, onder vrouwen na een vergadering of bij een uitbundige vriendschappelijke ontmoeting, is aan het kinderlijke onmiskenbaar verwant en vertoont

ook de kenmerken van een collectieve monoloog. Het is expressie van een oorspronkelijke vreugde om de vreugdeuiting zelf. Maar het is dat toch niet alleen! Het vrouwengebabbel is geen geklets, waartoe juist mannen zo gemakkelijk vervallen, maar het is een communicatie zonder andere bedoeling dan de communicatie via de vocaliteit van de stem. Het is een zijn-met-iemand zonder specificering van bedoelingen. Wanneer men zegt, dat er van een gesprek hierbij geen sprake is en dat hier dus al sprekende geen zin ontworpen wordt, dan dienen wij aan de verwantschap van het pseudo-gesprek tussen geliefden te denken, waarbij immers ook van een 'zin' geen sprake is. Men herhaalt snoezepoes en poezesnoes tot in het oneindige en ontwerpt in deze collectieve monoloog, waar woorden doorheen klinken als pure communicatiemiddelen, uitsluitend het samen-*zijn*, zonder de intentionaliteit van het gesprek.

Zulke eenvoudige feiten, waarbij wij werkelijk een onmiskenbaar phaenotypisch verschil in onze cultuurkring tussen mannen en vrouwen vinden, zijn juist die, waarbij wij aandachtig moeten stilstaan. Het kost immers de grootste moeite om tussen mannen en vrouwen enig feitelijk verschil te vinden. Men kan genoeg relatieve verschillen vinden, die gaarne als essentieel worden beschouwd. Het behoeft wel niet gezegd te worden, dat het 'babbelen' van meisjes en vrouwen niet aangeboren is, maar op grond van een aanleg, die schijnbaar hier niets mee te maken heeft, spontaan in de existentie is gevormd. Ook deze eigenschap is dus een echt cultuurproduct, zoals alle menselijke eigenschappen dit zijn.

Nog een enkel woord over de helderheid van de vrouwelijke stem. Wij zagen reeds, hoe het tegendeel ons het expressieve karakter van het phaenomeen helderheid het duidelijkst toont. Het zware, donkere geluid in de mannenstem is het brommen en rollen als de donder. De zwaarwichtigheid, de grove structuur, de bedreigingen, de agressie kiezen alle de duisternis van dit donkere geluid. Men spreekt dan ook van een diepe stem. Hierbij moeten wij nog even stilstaan. Er is een bijzonderheid in het uitdrukkingsgehalte

waarbij men van de stem zegt, dat hij diep en niet dat hij zwaar is. Men bedoelt daarmede, dat een stem, zoals deze tot ons komt, getuigt van een diepte van gedachten, bedoelingen of gevoelens. Nu is er zeker tussen diepte, duisternis en dreiging enige verwantschap, maar ook een zeer belangrijk verschil.

Elke stem wordt diep onder bijzondere omstandigheden. De hoge stem is meestal niet diep, maar is oppervlakkig, ondiep. De jeugdige stem verdiept zich, dat wil zeggen verinnerlijkt zich, in de puberteit, ook bij de vrouw. Hier zijn verschijnselen, die nog volledig onderzocht moeten worden, ook met objectieve hulpmiddelen (met registratie van het stemgeluid).

Wat spreekt zich in de diepte van de stem uit? De gloed, die meegevoerd wordt uit de innerlijkheid, waar het geluid zo lang resonneerde totdat het zijn dieptekarakter verkreeg? Is het een getuigenis van de ontische relaties van de mens, van relaties tot de gronden van het bestaan? Drukt de diepe stem wellicht de verwantschap uit met de liefde, de ondoorgrondelijkheid van het 'Dasein als Wirheit', die ook wanneer zij tussen mensen optreedt aan de stem zulk een onuitsprekelijke, ondefinieerbare diepte verleent? Wordt de stem daarom ook dieper bij alle smart, teleurstelling, verontwaardiging? Deze kring van problemen komen samen in het lichtende en tegelijk volle van de niet-zware, maar wel diepe stem, die wij soms bij de vrouw beluisteren en die hoge menselijkheid in de modus van het vrouwelijk zijn tegenwoordig kan stellen in harmonie met gestalte en gelaat.

Welke mogelijkheden deze vrouwelijke menselijkheid in zich bevat, wordt ons enigszins openbaar bij het beluisteren van de bij uitstek diepe en toch heldere stem van een Spaanse danseres. Daarin verschijnt waarlijk geen passief-masochisme - maar een sterke zelfverzekerdheid door een geheime verstandhouding met het 'Dasein' in de overwinnende macht der liefde. In deze stem verschijnt de vrouw 'waar de bloemen voor buigen, als zij voorbijgaat', zoals het in een Valenciaans lied heet. De uit de diepte tredende stem is niet donker, maar openbaart in zijn heldere door-

zichtigheid de rijke nuancen van kleur en de weelderige plooibaarheid van de gratie, die aan de jeugdigheid eigen is als deze de vrouwelijkheid bezielt. Deze stem is krachtig als de overgave van een waarachtige minnares en lichtzinnig als elke creatieve gave. Hierin toont de vrouw fierheid zonder agressie en zonder gewichtigheid, verbonden aan het fijnste tedere, nooit verzadigde aftasten der vormenweelde van het zijnde.

5. De geheimzinnige innerlijkheid

CONSIDERATIE *lilia agri quomodo crescunt: non laborant*.
MATTH. 6. 28

BIJ ons overzicht van de intuïtieve uitspraken over de vrouw, troffen wij er meerdere aan, waarin de ondoorgrondelijkheid van de vrouw werd opgemerkt. In het dagelijks leven is er geen oordeel, dat zo vaak terugkeert als dat, waarin de onkenbaarheid van de vrouwen in het algemeen of van één vrouw in het bijzonder wordt uitgedrukt. De ervaring dwingt er blijkbaar toe de vrouw te zien als de sphinx, de kameleon, de zwijgende of de veranderlijke, de onberekenbare dromerige, de donkere afgrond of het stralende licht - in ieder geval als een wezen, dat innerlijk een verborgen waarde of onwaarde meedraagt, onbegrijpelijke bedoelingen heeft en meer verzwijgt dan openbaart. De ervaringen, die zich aldus uitspreken, hebben een gemeenschappelijke grond. Het is de in de onmiddellijke aanschouwing en omgang verworven zekerheid van de begrijpelijkheid van de manlijke verschijning en het manlijke gedrag, in tegenstelling tot de geheimzinnigheid van de vrouw. Dichters en wijsgeren werden hierdoor getroffen. Zelfs de voor het irrationele zo weinig gevoelige *Immanuel Kant* - wiens oppervlakkige burgermans-opvattingen over de vrouw wij reeds leerden kennen - schreef in zijn *Anthropologie*: 'Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verrät ihr Geheimnis nicht'.[1] Gaan wij aan het vluchtig karakter van deze en dergelijke uitspraken voorbij en wenden wij ons rechtstreeks zonder enig vooroordeel tot de verschijningswijze van de vrouw, dan blijkt het,

1 Reklam-ed. p. 271. Bovenstaande zin gaat als volgt verder: . . . 'obgleich das der Anderen (wegen Ihrer Redsehligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist . . .'

dat wij haar inderdaad als een geheim *kunnen* ontmoeten. Dit zal slechts onder bepaalde omstandigheden het geval zijn. Daarom moet de volle nadruk vallen op de mogelijkheid van een dergelijke ontmoeting met de geheimzinnige innerlijkheid van de vrouw. Nooit is iets in zijn feitelijkheid een geheim, maar het kan dit slechts door een bijzondere verhouding tot ons worden. Trachten wij deze nader te bepalen.

Wat in onze tegenwoordigheid treedt, heeft een zekere betekenis, die gegeven is door de kenbare relaties, die zowel in het gegeven object op zichzelf vervat kunnen zijn alsook in de verbinding hiervan met de andere delen der situatie, met onszelf, met het verleden en de toekomst. Wij kunnen dus spreken van de interne en de uitwendige zinvolle relaties van een object. Indien deze verhoudingen doorzichtig zijn, hetzij door de directe waarneming, hetzij door de zekerheid van onze oordelen of de helderheid van onze voorstellingen, dan is er aan het object niets geheimzinnigs en zelfs niets raadselachtigs. Is een deel van de betekenis niet direct kenbaar, maar verschijnt het gegevene voor ons zodanig, dat uit het kenbare besloten kan worden tot een *mogelijke* completering en dus een vollediger inzicht in de zinvolle relaties, dan kunnen wij zeggen, dat het voor ons verschijnende een zekere raadselachtigheid heeft, die als probleem kan worden geformuleerd.

Er is echter ook een andere mogelijkheid en wel deze, dat wij uit het kenbare wel met een grote zekerheid ontdekken, dat er een rijkere zin-structuur aanwezig moet zijn, maar tegelijk, dat deze principieel *niet* kenbaar is. Dit betekent dus, dat wij niet met een onoplosbaar raadsel te doen hebben, dat wil zeggen een vraag waarvoor wij de middelen missen om tot een oplossing te komen, maar dat wij te doen hebben met een overschrijding van het raadselachtige en wel zodanig dat geen enkel menselijk kenmiddel het zinsverband zou kunnen onthullen. Zo is bijvoorbeeld het bestaan van het kwaad in een door een Almachtige en Algoede God geschapen wereld geen probleem, geen onoplosbaar raadsel, maar een geheim, een mysterie. *Gabriel Marcel* heeft het verschil tussen een geheim en een pro-

bleem aldus geformuleerd: ‘Un mystère c'est un problème qui empiète sur ces propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème’.[1]

In elke ontmoeting in zoverre daarbij het voor-zichzelf-zijn wordt prijs gegeven en men zich verliest in datgene, wat in onze tegenwoordigheid treedt, neemt men deel aan het zijn van het andere en dus aan het ‘mystère ontologique’. Er is een onmiddellijke zekerheid, dat men zich daarbij in tegenwoordigheid van een geheim bevindt: ‘penser ou plus exactement affirmer le méta-problématique c'est l'affirmer comme indubitablement reël, comme quelque chose dont je ne puis douter sans contradiction’.[2] Indien de ontmoeting en de zich hierin voltrekkende deelname aan het zijn van een ander de voorwaarde is om iets als geheim te ontmoeten, betekent dit, dat wat in onze tegenwoordigheid treedt inderdaad iets is, dat een ‘Dasein’ heeft en dus meer is dan alleen een aantal eigenschappen en relaties, die deel uitmaken van de discursieve kennis.

Wij zouden het dus zo kunnen zeggen, dat er voor de discursieve kennis alleen raadselen bestaan, die al of niet oplosbaar zijn, maar dat er voor de wezenskennis geheimen bestaan. Ja, sterker nog, dat alle wezenskennis, naarmate zij dieper tot het eigenlijke zijn doordringt, duidelijker confrontatie betekent met het mysterie.

Er zijn meerdere ontmoetingswijzen mogelijk met de vrouw, waarbij het bewustzijn van het mysterie het eigenlijke kenteken is van de ontmoeting met een zelfstandig en zinvol zijn, dat in zichzelf voltooid gesloten bestaat en *immanent* een betekenis bezit, die het niet kan prijs geven, omdat deze nooit voorwerp van discursieve kennis kan worden.

Het is merkwaardig, dat eigenlijk elke *vorm* het kenmerk bezit, dat zij in de waarneming als een geheimzinnigheid wordt doorleefd. Wij kunnen immers voor de vorm nooit een oorzaak aangeven. Zij is er, zoals zij in haar innerlijke wetmatigheid verschijnt, en terecht

1 GABRIEL MARCEL. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris (Vrin).

2 l.c. p. 62.

heeft *Goethe* deze dan ook een ‘geheimes Gesetz’ genoemd. Hoe meer organisch een vorm is, des te duidelijker is het geheimzinnige van de wet, die de gestalte bepaalt en die zij niet voor ons openbaart noch prijs geeft. Omgekeerd, indien een organisme ons niet als een gevormde eenheid verschijnt, maar als een machinale verbinding van delen, dan is het zonder geheim. Het machinale stelt ons wel voor problemen, het kan ten dele onbegrijpelijk zijn, maar zijn raadselachtigheid is mogelijkerwijze op te lossen, namelijk door een voldoende analytische kennis. De meest uitvoerige analytische kennis kan echter een gestalte nooit verklaren. Elke vorm getuigt van haar betekenis, die zij in zichzelf bevat en wel in haar onherleidbare *eigenzinnigheid*. De gestalte treffen wij *in* de wereld aan, zonder haar *uit* de wereld te kunnen begrijpen.

Wij kunnen elke mens als een gestalte ontmoeten, maar de mens is nooit een zwijgende statische verschijning. Hij doet altijd iets en wij nemen in de ontmoeting aan zijn gedrag deel. Wat de mens doet, wordt evenals het gedrag van een dier uit de oorzakelijke en doelmatige houding tot de buitenwereld begrijpelijk. Het menselijke leven, dat wij in de ontmoeting mee-leven, verschijnt daarom als een begrijpelijk gebeuren. Vatten wij de mens - zoals dit ook in de psychologie geschiedt - op als een gesloten vorm met een innerlijke structuur, die hierdoor met de wereld in wisselwerking treedt, dan verschijnt hij voor ons als een oplosbaar, wellicht gecompliceerd vraagstuk, maar niet als een geheim.

Wij kunnen iemand echter ook geheel anders beschouwen en wel wanneer wij het plantaardige organische aspect in de mens ontdekken. Hij verschijnt ons dan als open onvoltooide onbepaaldheid en toch als een gestalte.

Terwijl in de lagere natuur een organisme ofwel een plant ofwel een dier is, schijnt in de mens de tegenstelling, die zich in de natuur uitdrukt, in een hogere eenheid verheven en verbonden te zijn. Het menselijke zijn als een *geestelijk* zijn is immers tegelijk gesloten en open vorm en vertoont het functionele structuuraspect van het dierlijke en de demonstratieve zijnswaarde van het extatische ge-

was, een be-*staan* tegenover het vreemde en een assimilatie van het oneigene, een afweer en een ontvankelijkheid, een zorgend verwikkeld zijn en een zorgeloze overgave, een doel-gericht werken en een werkeloze lichtzinnigheid. Door dit overgeleverd zijn, door deze volgzaamheid en dit volslagen gemis aan elke weerstand, zuivere 'passio', vertoont de geest in de mens dus behalve de vrijheid van de transcendentie óók het beeld van het immanente bloeiende leven en het vrucht*dragende*, het licht-toegewende en het sterk-gewortelde-zijn.

De mens verschijnt dan onaantastbaar, zin in zichzelf, maar daarom juist als geheim, omdat alle weelde van zelf-ontplooiing de idee der redelijke doelmatigheid *principieel* te boven gaat en omdat het statische-zijn van de gestalte elke functionele oorzakelijk doorzichtige relatie transcendeert.

In zijn concrete lichamelijkheid verschijnt de mens meestal als een gesloten voltooide vorm, evenals het dier. Hij staat op zichzelf tegenover het andere. Door de lichamelijkheid, begrenzing en het voor zichzelf zijn, neemt de mens steeds een standpunt in. Hij *bestaat* dus in de wereld en tegenover de wereld, die hierdoor *zijn* wereld is.

Het is niet moeilijk om in te zien, dat het begrijpbaar gedrag zich in het manlijke-zijn meer geprononceerd uitdrukt dan in het vrouwelijke. De man bedoelt voortdurend zijn eigen bestaan te overschrijden. Hij verliest zich in een reeks van handelingen, past zich aan de omgeving aan. Hij overwint al handelende de wereld. Het aspect van het 'echt' manlijke zijn is het aspect van de *werkzaamheid*, die wel een geslotenheid als voorwaarde heeft, maar deze geslotenheid schijnt die van de machine te zijn. Het is altijd *mogelijk* deze te begrijpen; hij is nooit een geheim. Dit wordt de man eerst door zijn praestaties, het initiatief van zijn daden, zijn scheppend handelen.

De *plant* verschijnt ons als groeiende gestalte, als het gewas. Hierin wordt het voor zichzelf zijn evenzeer ontkend als het op zichzelf zijn en wel door een dubbele onbepaaldheid. De plant is immers

niet bij zichzelf en toch ook niet ergens anders, daarginds. Daarom noemden wij de plant een pseudo-immanentie. De verwerkelijking van het vrouwelijk-zijn in het menselijk concrete bestaan geschiedt steeds in het medium van de natuur en daarom zien wij ons steeds weer verplicht onze aandacht aan het natuurlijke in de vrouw en aan de vergelijking met de levende natuur te besteden.

Om nu de geheimzinnige innerlijkheid van de vrouw en de verwantschap met de pseudo-immanentie van de plant nog beter te begrijpen, wijzen wij op één der physiologische grondslagen van de tegenstelling der sexen, het verschil tussen *spanning* en *ontspanning*. Volledige ontspanning is er alleen mogelijk in de slaap. Het is merkwaardig, dat de aesthetici van oudsher hebben opgemerkt, dat de slaap het uiterlijk van de mens femininiseert. Als wij het beeld van een slapende man of van een slapende vrouw of zelfs van een mediterende Boeddha met ontspannen gelaatstrekken beschouwen, worden wij altijd getroffen door het wegvallen van het eigenlijk masculiene. De atonie, het gemis aan spanning, drukt het ontbreken van een gerichtheid uit, zoals omgekeerd elke spanning het aannemen van een houding is. Een houding is intentioneel altijd een ver-houding. De gespannen blik, zoals de vroeger genoemde adelaarsblik is het symbool van manlijkheid, een welbewust positienemen, een op de verte gerichte intentionaliteit. De atonie echter, het ontspannen zijn, is de uitdrukking van een bestaan zonder bedoelingen, maar daarbij ook de expressie van iets positiefs, namelijk van een zijn-bij-zichzelf, van een verinnerlijking. Dit is het ook, wat ons bij een slapende opvalt. In de slaap verschijnt *het beeld* van de mens als een zichzelf opgeven en tegelijk een schijnbare verzelfstandiging van het innerlijke, alsof dit aan alle wisselvalligheid van de wereld onttrokken is en thans zich constitueert in een volstrekte geheimzinnigheid, omdat nu het bestaan als niet *tot* de wereld gericht verschijnt. Zolang het bestaan ons verschijnt als gericht *tot* de wereld, zolang wij zien: de mens doet dit of zal dit doen en wij kunnen deelnemen aan zijn intentionele relaties, is het een begrijpelijk bestaan. Wij begrijpen de situatie en wij begrijpen

de act. Daarnaast kennen wij het niet-bestaan, zoals het ding, dat is, wat het is, 'en-soi'. Een en-soi-pour-soi schijnt de slapende mens te zijn, die niet meer tot de wereld bestaat en toch nog verschijnt als mens met een mysterieuze innerlijkheid, die een eigen wereld en een afwezig bewust-zijn schijnt te zijn, dat niet in de wereld is, niet van de wereld weet, maar slechts bij zich zelf verwijlt.

Dit beeld is het beeld, dat wij in de mythe van het mysterie van het vrouwelijk-zijn aantroffen en dat wij thans in het wezen der ontspanning terugvinden. In de schilderkunst komt het prachtig tot uiting. Daar waar de schilder de volmaaktste aller vrouwen, de Moeder Gods, wil uitbeelden, ontwerpt hij van oudsher rust, ontspanning en immanentie, die zelf door niets, door geen enkele situatie wordt verstoord. Het lijden of het medelijden glijdt hieraan af als aan een slapende. De wonderbaarlijke schoonheid van de 'piétà' van *Michelangelo* is juist, dat hier de Moeder bij haar gestorven Zoon volkomen zonder emotie is, in een volmaakt ontspannen en verinnerlijkt bestaan, dat niet tot de wereld is, zelfs niet tot deze dode.

Nu is er in elke mythe een element van waarheid, in ieder geval meer waarheid dan *Simone de Beauvoir* heeft ontdekt, maar wij moeten toch voorzichtig zijn met de interpretatie der mythen. De overtuiging dringt zich echter aan ons op, dat in ieder geval het geestelijke zijn in de modus van de vrouwelijkheid een volmaaktheidsgraad kan bereiken, die het menselijke bestaan te boven gaat, waarin echter het menselijke terugkeert tot de oorsprong van het leven zelf, namelijk de plant, waar niets anders is dan groei, dan pseudo-immanentie, belofte, vruchtbaarheid, zoals de leliën des velds, die niet arbeiden en niet zorgen, maar in volkomen schoonheid verschijnen.

Schiller heeft reeds gewezen op het geheime verband tussen vrouwelijkheid en slaap en het is *Kierkegaard* geweest, die inzag, dat het beeld van de vrouw een zekere accentuering en vervolmaking ondergaat, wanneer zij slaapt. 'Die Venus bleibt wesentlich gleich

schön, ja vielleicht ist sie so eben am schönsten; und doch ist der Schlaf gerade ein Ausdruck der Abwesenheit des Geistes.'[1] Om dezelfde reden is volgens Kierkegaard de mens 'im Schlafe um so weniger schön, je älter und je durchgeistigter die Individualität ist; das Kind hingegen ist im Schlaf am schönsten'. De slapende man is belachelijk of 'zielig'.

Ook één van de fijnste dichters in proza van onze tijd, *Max Picard*,[2] heeft dit geheim verstaan, toen hij ergens schreef: 'Es gibt Gesichter von Frauen, die vom Schlaf her, wie von hinten, in das Wachsein hineinsehen'. . . 'So sehr ist das Gesicht der Frau noch schlafend, dass manche Bewegung ist wie ein Auffahren im Schlafe.' Zelfs de stem van de vrouw zou van deze innerlijkheid getuigen, van slaap en droom. Zo zegt Max Picard, als een vrouw zacht spreekt, is het 'als sei sie darum leise, damit sie das Schlafende in sich nicht störe'. . . 'alle ihre Worte redet sie leise zu ihm, zu dem Schlafenden in ihr; es ist alsob sie dort, beim Schlafenden, alle Worte zuerst prüfen lasse - dann erst sagt sie die Worte noch einmal laut.' Dit is zeker een vertekening, zij het ook een edele, van het beeld der normale vrouw, het is zeker niet het beeld van de concrete vrouw en wel daarom niet, omdat er geen volmaakt vrouwelijke vrouwen bestaan zo min als volmaakte mannen. Er bestaan alleen mensen en er bestaan vrouwelijke en manlijke eigenschappen, die bij beide voorkomen zij het in verschillende verhouding. De idee van een eeuwige absolute vrouw en van een eeuwige absolute man is een gedachte, die in de concreetheid van het bestaan niet verwerkelijkt kan worden.

In het aspect van de vrouwelijkheid der vrouw schijnt het animale, maar ook elk initiatief overwonnen te zijn en door een geheime verwantschap tussen het begin en einde der schepping is het ons, alsof het eerste leven - en dat is het plantaardige - in de vrouw tot vervulling gebracht wordt. Dit is de verschijning van de geheimzinnige innerlijkheid der vrouw. Zij is geen idee en evenmin

1 *Gesammelte Werke* V. 1923 p. 60 e.v.
2 *Das Menschengesicht*, Zürich-Leipzig. (E. Rentsch) 1941, p. 224.

een ‘mythe’, maar aanschouwbare vervulling van het vruchtbare en het groeiende, en tegelijk ook van het niet-machinale en het niet bewust en vrij op de buitenwereld gericht-zijn.

Nog op andere wijze verschijnt ons de vrouw als geheim. Zij vertoont zich niet slechts als de levende, zwijgende, immanente orde, gestalte in de evenwichtige spanning der harmonisch verbonden delen, maar kan ook als een ‘Fülle’, een onbepaalde mogelijkheid van weelde ons tegemoet treden. Het beeld van de man schijnt één moment van zijn in de ‘temps-espace’ verlopende geschiedenis. Wat wij in het momentane beeld van deze geschiedenis ontmoeten, stelt zich niet in een concrete statische tegenwoordigheid. Integendeel schijnt het rusteloze leven, dat als een gebeuren in de manlijke gestalte zichtbaar wordt, deze op te lossen tot het dynamisch ogenblik van een voortstromend bestaan, dat als verleden of toekomst steeds buiten het verschijnende beeld van de man voor ons kenbaar is in een objectiviteit, waarnaar de persoon slechts verwijst.

De *verschijning* van de vrouw daarentegen is, hoe bewegelijk ook, statisch, want als verschijning dat onveranderlijke, waar het oog op *rust* - deze vrouw hier en nu volledig in haar zo-zijn. De transcendentie, die haar menselijkheid is, vertoont zich niet als een zichtbare overschrijding van het levende-zijn, dat wij ontmoeten.

Het geheim van de vrouw, dat wij - haar aldus aanschouwende als de ‘lilia agri’ - ontmoeten, is juist het onzichtbaar zijn der transcendentie en daardoor uitsluitend het hier en nu in de wereld zichtbaar worden van de ‘Fülle’ van een levend-zijn, dat schijnbaar niet in de wereld *bestaat*, geen wereld ontwerpt door intentionele keuze en niet aan de wereld onderworpen is, omdat deze niet als het andere ontmoet wordt. De wereld van de vrouw schijnt bij deze wijze van ontmoeting *in* haar, verschijnt *met* haar.

Het statische is altijd een geheim, het dynamische altijd een raadsel. De vrouw en een bloem zijn, wat ze zijn, alsof zij niet gemaakt werden, maar alleen openbaar worden door een ontvouwen, van wat altijd reeds was. In hen verschijnt geen geschiedenis en toe-

komst. In de aanschouwing is men met hen zelf en dus met hun geheim, daar hier gestalte tegenwoordig is, die van geen wording getuigt.

Niemand kan bij een plant stil staan en zeker niet bij een bloem zonder de verwondering om het geheim van de 'Fülle', het bewusteloos leven dat zichzelf uit zichzelf in weelde ontvouwt zonder 'arbeiden'.

De plant ontmoeten wij dus veel meer dan het dier als de aanschouwbare 'idee' - 'das geheime Gesetz' - van zijn statische statige gestalte. Indien wij het geheim van de vrouw met dat van de plant vergelijken, dan betekent dit de mogelijkheid, dat in de ontmoeting met de vrouw inderdaad de eeuwige idee, het onveranderlijke eidos der vrouwelijkheid, tot ons schijnt te komen. Terwijl nu het dierlijk-zijn, door zijn bestaan in de wereld in wisselende situaties, op elk moment *gespecificeerd* verschijnen moet, dus in de bijzondere act, die het bestaan nu-en-hier stelt, verschijnt ons daarentegen de plant - en de vrouw - onaandoenlijk en als niets intenderend, slechts schijnbaar een geheime innerlijke onveranderlijke wereld, die voor elke situatie immuun is. Terwijl de man door de middellijkheid van zijn relaties, door de distantie tot de situaties en het hierin verwikkeld zijn, altijd 'persona' is en dus gemaskerd, steeds optreedt in de *rol* van een beroep, als vertegenwoordiger van een volk, een stand, een leeftijd, *kan* een vrouw als '*de* vrouw' verschijnen, zoals een bloem deze bloem is, altijd onveranderlijk, zonder wisselende uitdrukking of houding en in verschijning zonder leeftijd. De vrouw verbergt echter aldus verschijnend evenmin iets als een bloem; en dit juist is haar geheim.

Misschien benadert men het plantaardige aspect in de mens het beste met het woord van *Hegel*: 'De geest van de natuur is een verborgen geest. Hij verschijnt niet in de vorm van de geest zelf; hij *is* slechts geest voor de geest, die hem kent. Hij is geest in zichzelf, maar niet voor zichzelf.'

Wij verdiepen ons thans niet in de vraag, waarom dit aspect van de vrouw mogelijk is. Wel willen wij een ogenblik bij het probleem

stil staan, in hoeverre dit geheim alleen maar door de man en wel het meest overtuigend in de ‘romantische’ aanschouwing ontdekt wordt.

Het is zeer goed mogelijk, dat een onderzoek zou leren, dat er inderdaad meer mannen dan vrouwen zijn, die de vrouw als een geheim zien. Vele vrouwen, maar zeker niet alle zoals het vroeger door ons geciteerde woord van *George Sand* bewijst, zijn geneigd tot de uitspraak, dat er niets geheimzinnigs aan haar is. Met des te meer overtuiging wordt dit gezegd door de vrouwen, die aan het maatschappelijk leven deel nemen of er op ingesteld zijn. De traditionele burger-huisvrouw heeft evenals de vrouw, die in de sexuele attractiespheer zich wil handhaven, de behoefte om zich als een min of meer groot geheim voor te stellen. Beiden kunnen zeggen tegen een man: ‘dat begrijpt u niet, want daarvoor moet je vrouw zijn’. Maar zelfs dit is doorzichtig! Ieder die iets van de *mens* weet en de wijze kent, waarop hij zijn sociale positie door het ontwerp van een beeld van zichzelf heen tracht te handhaven, begrijpt, dat de vrouw, die haar geheimzinnigheid door de onberedeneerde en daarom onbegrijpelijke voorkeur voor een tafelkleedje of voor de laatste mode tracht te demonstreren, volkomen doorzichtig is en in geen enkel opzicht een geheim.

Deze doorzichtigheid bestaat er voor elke man, die niet in sexuele horigheid gevangen is en toch voldoende sympathie voor de vrouw bezit om haar als mede-mens tegemoet te treden. Ook de werkende vrouw doorziet aldus haar sexe-genoten en misschien nog beter! Zij immers weet van al deze zielige pogingen om zich als een geheim voor te doen, enigszins uit eigen ervaring. Door de vernederende bitterheid van deze ervaringen is de geëmancipeerde vrouw zelfs meer dan de man geneigd om de mysterieus-doende vrouw met een zeker welbehagen en ironie te ontmaskeren. Ook *Simone de Beauvoir* doet dit. Alleen de werkelijk ‘*vrije vrouwen*’ en dit zijn vooral de oudere, die door alle ellende der onvrijheid heengegaan zijn of de objectief-succesvolle in hun carrière of de religieus diep

levenden, die hieruit een ware mensen- (en vrouwen-) liefde *ontwikkelden* - alleen *deze* vrije vrouwen ontdekken de armoedigheid en onwaarachtigheid der pseudo-geheimzinnigheid, waartoe zo menige vrouw vervalt. Zij kunnen - evenals alle objectief oordelende mannen - de vrouw in haar menselijkheid herkennen en tegelijk in haar onherleidbare vrouwelijkheid.

In de samenleving ontmoeten mannen en vrouwen elkander als mede-mensen. Ieder heeft een plaats, oefent een beroep uit, doet iets, vervult een rol, heeft een oordeel en een gevoelen, dat een ander kan begrijpen. Het beeld van de vrouw is dan menselijk, als het verschijnt in de uitdrukking van een eigen verleden en toekomst. Ook de vrouw is verwikkeld in situaties, beslist op grond van motieven, heeft herinneringen en plannen, bedoelingen en bijbedoelingen. Zij verschijnt als een karakter, temperament, type en als persoon en persoonlijkheid, - maar ook altijd als vrouw!

Dit betekent zeker in hoofdzaak niets anders dan dat zij een mens is met bepaalde eigenschappen die aan de vrouwen ‘van nature’ eigen zijn. Het betekent echter ook de mogelijkheid in een concrete vrouw de idee der vrouwelijkheid te ontdekken. Dit is slechts te bereiken door af te zien van alle werkelijke feitelijkheid en toevalligheid en in dit geval verschijnt juist dat aspect der vrouwelijkheid in de vrouw, dat wij de geheimzinnige innerlijkheid noemen. Evengoed als een man kan een vrouw deze echte in het vrouwelijk zijn gefundeerde geheimzinnigheid ontdekken, maar inderdaad is de man er eerder toe geneigd de blik zodanig op een vrouw te laten rusten, dat zij niet slechts als mens, maar ook als incarnatie van vrouwelijkheid verschijnt.

Het is niet moeilijk de reden hiervoor te doorzien. Men vergist zich echter als men zou menen, dat het de sexuele blik is, waarvoor de vrouwelijke persoon als geheim verschijnt. Integendeel: de begeerte verblindt en wie begerend ziet, begrijpt niet, is gevangen in de subjectiviteit der affectiviteit en doorschouwt van de beelden niet hun zin, hun ‘eidos’.

Om dus als man de vrouw als geheim te ontmoeten, moet men de

spheer van het sexuele verlaten. Reeds in de erotische ontmoeting ziet de man de vrouw in haar geheimzinnigheid. De erotische blik ontdekt dit geheim niet slechts, maar constitueert het. Om als vrouw de vrouw als geheim te ontmoeten, zou men echter de spheer der menselijke relaties in het algemeen moeten verlaten. Het eerste is gemakkelijker, omdat de man de vrouw bijna uitsluitend als begerenswaardig of -onwaardig ziet. Daar deze categorie der affectieve ontmoeting het *tegendeel* is van de liefdevolle toewending, is het omslaan hierin voor de man ten aanzien van de vrouw steeds mogelijk. In zoverre de man *gewoon* is een *bepaalde* vrouw in haar menselijkheid te begrijpen, zoals dit *elke* vrouw tegenover haar sexegenoten altijd doet, is het voor hem even moeilijk als voor een vrouw de idee der vrouwelijkheid te aanschouwen en daardoor de geheimzinnige innerlijkheid te ontdekken. Gemakkelijk valt dit echter aan ieder ten aanzien van zijn moeder of van een vrouw, die als moeder aanvaard wordt.

Is het ons dus duidelijk, waarom het inderdaad *overwegend* de man is, die de vrouw als geheim ontdekt en hiervan in talloze uitspraken in de loop der cultuurgeschiedenis heeft getuigd, thans willen wij nog de vraag bezien, in hoeverre deze ontdekking het meest geprononceerd in de ‘romantische’ houding geschiedt.

Deze vraag is van methodisch belang. Meestal wordt immers de romantische beschouwing als sterk emotioneel en subjectief, dus slechts van waarde geacht voor de kunst, echter niet voor het kennen der waarheid. In wetenschap en wijsbegeerte heeft het woord romantiek een ongunstige klank en zelfs in het dagelijks leven betekent het niet veel meer, dan de sentimentaliteit van de dwepende adolescent en de idealiserende verbeelding van sommige dichters. Indien slechts in *hun* ogen de vrouw een geheim is, dan zou dit van geen wetenschappelijke waarde zijn.

Wij bedoelen echter met de romantische houding iets geheel anders. Het verlaten van de analyserende methode is reeds nodig om een gestalte als geheel te kunnen vatten en in dit geheel het constituerende ‘geheime Gesetz’. Zo is de eidetische intuïtie, de toe-

wending tot het zuivere phaenomeen zonder een vragen naar factische werkelijkheid, de doorschouwing van het verschijnende beeld in de richting van zijn zinstructuur, in de romantiek impliciet vervat.

Als wij dus de romantiek als een ongedisciplineerde phaenomenologie begrijpen, is het juist, dat zij voorwaarde is voor de herkenning van de vrouw als geheim. De 'naïeve' mens is daartoe in staat, omdat de toewending tot de beelden en gestalten even oorspronkelijk is als die tot begrippen en oordelen. Evenzeer echter als er een methodische discipline nodig is om de feitelijke kenmerken van de vrouw beter en zekerder te leren kennen als dit door het oordeel van de ontwetenschappelijke mens geschiedt, zo is er ook een methodische zuivering van de romantische benadering tot de levende gestalten noodzakelijk, om tot een geldend phaenomenologisch inzicht te komen.

Als kostbare geleide bij het phaenomenologisch onderzoek dienen wij steeds te luisteren naar de spontane intuïtie van de taal en vooral naar de dichtkunst van alle eeuwen. Het behoort tot de taak van de psycholoog om ook de volle betekenis van wat de dichter bedoelt tot volledig bewustzijn te brengen en de diepe zin van het woord te ontdekken, zoals het in de spontane 'finesse d'esprit' van de kunstenaar gebruikt wordt om de mens tot het onuitsprekelijke der verschijningen terug te leiden.

Kiezen wij een voorbeeld. *Goethe* heeft eens op late leeftijd aan Eckermann gezegd: 'de vrouw is als een zilveren schaal, waar wij onze gouden vruchten in leggen'. In meerdere richtingen kan dit woord verklaard worden. Het is bijvoorbeeld nog al eenvoudig om er een psycho-analytische uitleg aan te geven. Men zou het beeld dat *Goethe* oproept, ook kunnen zien als de verbinding van een door de antieke kunst gevoede aesthetiek en de platonisch-ridderlijk bedoelde liefde tot Frau von Stein.

Wij willen echter trachten de dimensie van het schijnbaar zo onbeduidende zinbeeld: 'de vrouw als zilveren schaal' te leren ken-

nen door de aanschouwing heen van de vrouw als het geheim van het plantaardig-zijn, zoals dit in de bloem zijn volkomenheid vindt. Oppervlakkig gezien is er niet veel verband tussen een schaal en een bloem. Wie echter niet wenst stil te staan bij het feitelijke, dat is het toevallige en alle concrete bepaaldheid, kan opmerken, dat het *eigenlijke* van beide de dialectische eenheid van openheid en gesloten gestalte is. Deze eenheid wordt dan begrepen als de idee van een structuur, die *zich* open stelt en zich dus transcendeert naar een ver-*vul*ling. Een bloem heeft een hart, een diepte, innerlijkheid en dit is haar geheim, de roep van haar geur en de belofte van een vrucht. Een schaal is een menselijk maaksel zonder eigen hart, maar het is bedoeld en het heeft dus de betekenis om iets te bevatten en deze zakelijke doelmatigheid wordt in de aesthetische en phaenomenologische aanschouwing tot een phaenomenaal gegeven mogelijkheid, die tegelijk de verwijzing naar een vervulling is. De fijngevoeligheid van de gecultiveerde smaak en het bewustzijn van schoonheid der materie en vorm maakt het vanzelfsprekend, dat het kristallen glas om de edele wijn *vraagt*, de kostbaarkoel-afwachtend-zilveren schotel om de rijkste, zonnigste, volste weelde te dragen, die Goethe de gouden vruchten noemde.

De rijkdom van een woord, dat beeldend is, kan nooit volledig uitgeput worden, omdat elke betekenis zelf weer betekenend is. Wat *Goethe, Novalis, Carus, Kierkegaard, Rilke, Verlaine, Valéry* en zovele dichters in hun gevoeligste ogenblikken wisten, werd in talloze zinbeelden vastgelegd, die ieder de weg der verbeelding tonen, die vanuit het aanschouwbare, tastbare en definieerbare tot naar de geheime innerlijkheid verloopt, die het *hart* van de vrouw is en in haar lichamelijkheid verschijnen *kan*.

Niet in de historische en sociaal bepaalde wijze van het in- en met-de-wereld-zijn, niet in de inter-menselijke relatie van de vrouw is een geheim. Het vrouwelijke, zoals dit door mannen en vrouwen in elke beschavingsperiode op verschillende wijzen wordt begrepen, is geen geheim, maar juist het *bekende* beeld, dat elk geheim uitsluit en bedoeld is, om zeer *duidelijk* te zijn.

Wie echter bij een zogenaamd echt-vrouwelijke verschijning *stil staat*, zelfs bij een ‘goed-geklede-modieuze-jonge vrouw’, die kan door alle maskeringen heen tot het geheim der vrouwelijkheid doordringen. Als gesexualiseerde lichamelijkheid bestaat immers de vrouw niet *primair* voor de man, maar voor zichzelf, zoals zij zelf betuigt. Zij kiest geen zijden dessous om een man te behagen en geen geverfde lippen of mat-gepoederde huid als lokmiddelen. Hoe de mode ook varieert, hoe dwaas en ‘zielig’ de vrouw er daardoor ook uit kan zien, zij intendeert steeds haar geheim op telkens andere wijze te demonstreren en te verbergen. Als zij zegt zo mooi mogelijk te willen zijn, is dit geen verwijzing naar aesthetische normen. Als zij spreekt over zelfverzorging is dit geen hygiëne en als zij de eis stelt, dat een vrouw smakelijk moet zijn, kan men niet vragen voor welke consument. De paradoxie is juist, dat de vrouw niet geconsumeerd wil worden, nergens voor dienen wil en toch in het verborgene van haar positioneel bewustzijn de afhankelijke van ieder - ook van andere vrouwen - is. Slechts zelden reflecterend over haar eigen bestaan, kiest de ‘vrouw van beschaving’ zich zelf als demonstratie van vrouwelijkheid, zonder te weten wat dit is. Juist omdat zij dit niet weet, zien wij een angstvallig vasthouden aan de mode in kleding, uiterlijk van gelaat en handen, houding en gebaar. Als *Jean Paul* beweert, dat het kleed voor de vrouw ‘das dritte Seelenorgan’ is,[1] dan geldt dit voor wat men ‘de vrouw *van* de wereld’ noemt - en dat is ook de boerin des Zondags. Zeer kenmerkend is deze uitdrukking! *In* de wereld is ieder mens en door het *Mitsein* van allen is er voor de man minstens evenzeer een traditie, een mode, die zijn sociale verankering betuigt en constitueert. Deze bedoelt echter niet - of zeer zelden en dan in lagere cultuurphasen - manlijkheid te demonstreren en nooit deze te verbergen achter een wisselvallig beeld ervan.

Een vrouw, die niet *van* de wereld is en niet ‘opgaat’ in een adaptatie aan wat voor echt vrouwelijk doorgaat, kan òfwel haar eigen aard verbergen achter haar menselijkheid in een beslist (‘entschlos-

1 *Levana* IV 4 S. 96.

sen') aanvaarden der situaties òfwel zij kan haar aard op geprononceerde wijze belevend tot uitdrukking brengen in haar verschijning. Dan is zij niet *van* de wereld, maar *in* de wereld, maar tevens 'über die Welt hinaus' door een zijnswijze als die der liefde (*Binswanger*), die begeerteloos is als een plant, die echter hiervan slechts het zinbeeld is. De vrouw echter verwerkelijkt in de verschijning van haar vrouwelijkheid, meer dan de intentioneel bewuste man, het 'Dasein als Wirheit', ook in de één-zaamheid. Juist de echte eenzaamheid, die geen verlatenheid is, maar slechts doorleefd kan worden vanuit een mogelijke gemeen-zaamheid, geeft aan de mens die zwijgende immanente voornaamheid, waarbij hij alle intentionaliteit suspendeert in het bewustzijn van het afwezig zijn der werkelijk 'gouden vruchten', die door de wereld nooit geschonken worden.

Zoals in *elk* mens de wijze van levend-zijn, die wij de pseudo-immanentie van de plant noemden, bemerkbaar kan worden, doordat ieder mens in zekere mate vrouwelijk is, zo kan ook ieder mens eenzaam zijn door het intentioneel bewustzijn van een positieve passiviteit en receptiviteit, hetgeen echter niets anders is dan het bewustzijn van de aanwezigheid van een afwezige, van een mogelijk ontvangen en een samen-zijn als 'Wirheit'. De vrouw is hiervoor meer gecultiveerd en dus gedisponeerd en zij verschijnt in haar geheimzinnige innerlijkheid des te duidelijker, naarmate haar eenzaamheid *echter* is.

In twee vormen doet zich dit het meest geprononceerd voor: in de dromerigheid, het omfloerste van een jeugdige vrouwelijke verschijning en in de waardige gelatenheid der ouderdom. Beide beelden ontroeren juist door hun ondoorgrondelijkheid, het ineffabile, het geheim.

Wat wij hier benaderen, is het *geheim der vrouwelijke schoonheid*. Deze is gratie - genade, waarvan *Kierkegaard* gezegd heeft: 'Dem Seinen schenkt es der Herr im Schlaf'. Inderdaad schijnt de schoonheid der ontluikende jeugdige vrouw uit de geheimzinnige scheppende macht der bewusteloze natuur geworden als Venus uit het schuim

van de zee - het '*wonder*', dat *Botticelli* ons tonen wilde. Niemand heeft dieper het mysterie van deze schoonheid gepeild dan *Dostojewskij*, die zijn Karamazow liet zeggen: 'De schoonheid is een vreselijk en schrikwekkend iets . . . vreselijk, omdat zij onbepaalbaar is'. En Vorst Myschkin is op gelijke wijze ontzet door de schoonheid van de vrouw, doordat zijn 'zuivere' menselijkheid evenzeer het duizelingwekkende ervaart als de heftige Dimitri Karamazow, de engelachtige Aljoscha, de duistere Iwan, de gemene Fjodor. Voor deze mannen, dat is voor alle mensen, die met het geheim der vrouwelijke schoonheid innerlijk en onmiddellijk verbonden zijn, is deze schrikwekkend door haar macht; haar diepte is als de bedwelmende geur van een bloem. Juist omdat deze schoonheid niet objectief is, maar eerst als macht ontstaat - evenals de geur - in de ontmoeting en de persoonlijke resonantie, verkondigt zij het geheim van de *natuur*, waaraan de mens onderworpen is. Waarom bedwelmt ook ons mensen de geur, die toch alleen zinvol is voor het insect, dat in de *harmonie* der natuur voor de bloem een functie bezit? Waarom is de vrouw schoon, waar deze schoonheid als zuivere 'weelde' elke zinvolle doelmatigheid transcendeert en zelfs als 'bedwelming' een bedreiging, een verleiding, een desorganisatie, een 'schrikwekkend' verlies aan vrijheid *betekent*.

Het antwoord is wellicht te benaderen op geleide van de fijnzinnige studie, die Kierkegaard onder de titel *Krisis im Leben einer Schauspielerin* publiceerde. De vrouwelijke schoonheid *kan* met de jaren toenemen door een 'metamorphose', de transformatie van de natuurlijke schoonheid in een hogere, meer ideële en veredelde vorm. De vrouw, die door haar *crisis* is heengegaan en de primaire - en primitieve, want natuurlijke - schoonheid heeft opgegeven, deze niet krampachtig tracht te continueren door de kunst van welke 'make-up' ook, bereikt een verschijningswijze, die de zin der vrouwelijkheid eerst in haar volkomen gratie openbaart. De diepte van het geheim is nu niet die der bewusteloze plant, maar het geheim van de geest, het geheim der receptiviteit als vrije overgave, waardoor de gemeenschap met het zijnde, met werkelijkheid

en waarheid mogelijk is. Niet de ‘femme d'esprit’, maar de vergeestelijkte vrouw of de stille voornaamheid van de ‘oude’ vrouw is het, waarin het mysterie van de transcendentie van het wereldse zich kenbaar maakt. Deze schoonheid - van de oude moeder van Rembrandt - is niet meer gevaarlijk en verschrikkelijk. Zij is zwijgend, het stille geheim van een geheimzinnige, in het uiterlijk verschijnende innerlijkheid.

Van tweeërlei werkelijkheid uit, vanuit de natuur en de geest, verschijnt de mens in vrouwelijke gestalte als een mysterie. Ook in de man is de openbaring van dit geheim mogelijk, omdat ook de man delen kan in de existentiewijze, waartoe de vrouw door haar ‘natuur’ geroepen wordt.

In de plastische vrouwelijke lichamelijkheid vindt het geheim van de natuur èn van de geest de mogelijkheid ener expressie, die in de harde materie van de man zich niet vormen kan. Het manlijke gespierd-zijn verwijst naar een mogelijk doel, zoals ook het manlijke gelaat intentionaliteit uitdrukt. De vrouwelijke vormen en gelaatstrekken hebben geen doelgerichtheid maar een demonstratieve zijnswaarde. In de vrouw verschijnt de ondoorgrondelijke *luxe*, het hoogste en meest fundamentele beginsel der natuur en daarom ook de even ondoorgrondelijke *eros*, die de weelderigheid is in de modus der doelvrije vreugde en vruchtbaarheid. Hoe hoger de beschaving, hoe beslister de vrouwelijkheid, hoe gedifferentieerder en intensiever is deze tweevoudige expressie. Alle schrijvers over de vrouw - ook *Simone de Beauvoir* - hebben haar natuurgebondenheid betoogd. Zij willen deze uit de grotere lichamelijke kwetsbaarheid, uit de afhankelijkheid van haar bestaan, de biologische determinatie van het sexuele verklaren. Dit alles is juist, maar phaenomenologisch zien wij in de vrouw de verwantschap met het ‘laagste’ leven, de onbewustheid van het gewas als een deelname aan de zuiverste demonstratieve zijnswaarde der natuur; een verwantschap met de bloemen, de ‘lilia agri’, die niet arbeiden, maar zorgeloos bloeien en morgen verwelken.

Het geheim van de natuur, van de bewusteloze schoonheid en don-

kere oorspronkelijkheid, van de overweldigende eros, van gratie en weelde, is door *Goethe* diep verstaan, toen hij zijn hymne aan de natuur besloot met de woorden: 'Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe.' De bekroning der natuur is stellig de mens en in de mens de vrouwelijkheid. Deze bekroning is daarom tevens de liefde en wel alleen in de gemeenschap; met haar belangeloze toewending benadert men het wezen van de vrouw.

Men zou wellicht menen, dat in de vrouw de natuur, in de man de geest overheerst. *Klages* heeft - zoals wij reeds opmerkten - deze opvatting trachten te verdedigen en talrijk zijn de schrijvers, die de grotere geestesgaven van de man met name zijn wilskracht en redelijkheid hebben betoogd. Is de vrouw het 'omgroeide ovarium', de man is de incarnatie van de geest. 'Des Mannes Art ist Wille, des Weibes Art Willigkeit', dacht *Nietzsche*.

Wanneer de geest inderdaad slechts beheersing van de natuur door wil en verstand was, dan zou inderdaad de vrouw aan de geest minder deel hebben dan de man. Maar de geest is dat, waardoor de mens zichzelf, zijn natuurlijke wil en verstand te boven gaat, 'se surpasse'. Dit geschiedt alleen door de agape, de caritas, waarvan één druppel meer is dan een oceaan van wil en verstand (*Pascal*).

Deze liefde is tegelijk wijsheid, aanvaarden en offer en daarom kon *Theodor Haecker* schrijven, dat de vrouw *volmaakter* is, omdat zij 'von Natur her schon das liebendere und opferndere Geschöpf ist'. De mens bereikt echter volmaaktheid nooit in de continuïteit van zijn natuurlijk bestaan, maar alleen door een crisis, waarin de 'oude' mens wordt afgelegd en de eros verandert in de agape. - Deze metamorphose, weder-geboorte, heiliging, vergeestelijking, veredeling, of hoe men haar noemen wil, is voor elk mens mogelijk en niet specifiek vrouwelijk - maar zij is toch het geheim van de innerlijkheid der vrouw.

Wij willen in genen dele de werkelijkheid met de verschijningswijze van de vrouw identificeren en daarom verwezen wij slechts naar de *expressie* van gelatenheid, distantiëring en toewending vol mededogen van de vrouw, 'na haar crisis'.

In hoeverre de mens is, wat hij schijnt te zijn, kan nooit geheel geweten worden. Wanneer wij echter in de geestelijke schoonheid van de oudere voorname vrouw het geheim van de hoogste en meest belangeloze liefde *ontmoeten*, dan is dit tevens de ontmoeting met de zin der vrouwelijke existentie zelf.

Bezien wij thans nog de sociale uitwerking der vrouwelijke ondoorgrondelijkheid.

Er is een vrouwenvraagstuk, niet omdat de vrouwen onderdrukt worden, maar omdat er een *geheim* der vrouwelijkheid is. Daarom heeft dit 'vraagstuk' altijd bestaan en zal het altijd blijven bestaan, zolang de mens zich op zichzelf bezint. Natuurlijk verkrijgt het vrouwenvraagstuk in sommige landen en in bepaalde sociale omstandigheden een eigen inhoud en is het ten dele vergelijkbaar met het slaven-, arbeiders-, joden- of negers-probleem. Terwijl echter de onderdrukking van slaven, afhankelijke minderheden, wel een sociaal vraagstuk, maar nooit een geheim is, blijft juist de onderdrukking van de vrouw ondoorgrondelijk. Zij is niet uit bepaalde sociale oorzaken te verklaren. *Freud* en zijn school (bijvoorbeeld *Deutsch*) spreken - zo zagen wij - over de passief-masochistische 'natuur' van de vrouw, maar *Simone de Beauvoir* ziet dieper en stelt terecht de vraag, waarom de vrouw deze 'natuur' in onze sociale verhoudingen ontwerpt. Een afdoend antwoord ontvangen wij niet!

Hoezeer de vergelijking met de onderdrukking van een sociaal afhankelijke groep of met de affectieve verachting van een ras mank gaat, blijkt wel uit het feit, dat de zogenaamd dominerende mannen met de grootste inspanning slechts een *schijn* van onafhankelijkheid kunnen handhaven. Ook hier is de schematische verklaring welbekend. Zij luidt: sexuele horigheid! Maar is dit inderdaad de reden van het 'cherchez la femme' of van 'das Ewig-Weibliche, es zieht uns hinan'?

Het bewustzijn, dat de vrouw aantrekt als een gevaarlijke diepte, als een bedwelmende geur, als de speelse weelde der bloemen,

als moederlijke veiligheid en als de hoogste zedelijke moed van het offer laat zich samenvatten in de gedachte: ‘women are at the *root* of all human affairs’ (*Richard Curle*). Het sociale effect van de vrouwelijke ondoorgrondelijkheid wordt hier inderdaad benaderd. De vrouw is aan de wortel, de oorsprong en de verborgen voedingsbron van de menselijke werkelijkheid. Maar nogmaals vragen wij, hoe dit kan worden begrepen. Enerzijds benaderen wij het antwoord door naar het geheimzinnige uitdrukkingskarakter der vrouwelijke verschijning te verwijzen, anderzijds is er bij ieder mens een vaag vermoeden, dat de vrouw juist door haar wezen zich buiten het ‘mechanisme’ van de redelijke wereld en het weefsel der intentionele acten bevindt en hierdoor een onvervangbare functie in de gemeenschap vervult. Laten wij bij het overdenken van het vrouwenvraagstuk nooit vergeten, dat *elk* mens een *moeder* heeft gehad, die in hem de menselijke mogelijkheden in beginsel verwerkelijkte. In elke phase van het verval van zijn bestaan, in de desorganisatie en verdwaling zoekt de mens de veiligheid van de ‘eeuwige moeder’, die oorsprong en bestemming van ieder onzer is.

Niet alleen voor de man, maar evenzeer *voor zichzelf* door een ‘in sich hinein leben’, een auto-erotisme en narcisme, kan de vrouw bedwelming, gevaarlijk, verleiding en dus het kwaad der *verlorenheid* zijn. Ook dit is een der aspecten van haar geheim. Maar ook kan de vrouw voor *ieder* mens tot een redding worden, het kwaad verpletteren, het goede, de caritas in de wereld doen geboren worden.

Het geheim van de vrouw als bloem, als ‘zilveren schotel’, als luxe en schoonheid, als spiritualiteit en liefde, is altijd het geheim in het medium van haar menselijkheid. Het is een haar existentie *funderend* geheim en wij benaderen het dan ook in de deelname aan het vrouwelijk doen, de nuances van haar houding en gebaar, wanneer deze uit de intimiteit van het meest eigene zich ontvouwen. Luisteren wij daartoe naar een groot dichter.

Rilke ziet een ‘Dame vor dem Spiegel’:

> *Wie in einem Schlaftrunk Spezereien*
> *Löst sie leise in dem flüssig klaren*
> *Spiegel ihr ermüdetes Gebaren*
> *und sie tut ihr Lächeln ganz hinein*.[1]

Het is natuurlijk niet verantwoord om het beeld, dat dit gedicht oproept, te gaan *verklaren*. Dat echter de vrouw door het vermoeid gebaar, dat zij met de volle immanentie van haar glimlach in de spiegel, helder als een bron, oplost, tegelijk haar eigen beeld vormt en tegelijk de slaapdrank mengt, waardoor dit beeld tot *droom*beeld wordt, is misschien de meest treffende benadering van het geheim der innerlijkheid van de vrouw. Dromerig wordt het gebaar voor een spiegel, het kammen van het haar, het poederen van het gelaat, omdat juist het spiegelbeeld, dat de ‘narcistische’ mogelijkheid in de vrouw realiseert, aan de situatie, waarin haar gedoe verloopt, dubbelzinnigheid geeft. Deze ontstaat, doordat de duidelijke intentionaliteit van de handeling opgelost wordt in het zich *zien* bewegen, waardoor dit tot een gebaar wordt. De vertrouwelijkheid van de ontmoeting met zichzelf lokt bij de vrouw een innerlijk glimlachen uit, dat in het gelaat doorleefd wordt en tegelijk zichtbaar voor haarzelf in de spiegel, die het met het gebaar opneemt als de kruiden in een slaapdrank. De vrouw zoekt voor de spiegel haar eigen wezen, zoals het door het verleden gemodelleerd werd - droom van zichzelf, van de man en van de mensheid. Zij, die ‘at the *root* of *all* human affairs’ zich bevindt, is niet in de wereld

1 Vgl. ook een ander gedicht van Rilke, geciteerd bij LERSCH, *Vom Wesen der Geschlechter*, München 1947, p. 79.

> *O schöner Glanz des scheuen Spiegelbilds*,
> *Wie darf es glänzen, weil es nirgends dauert*.
> *Der Frauen Dürsten nach sich selber stillts*.
> *Wie ist die Welt mit Spiegeln zugemauert*
> *Für sie. Wir fallen in der Spiegel Glanz*
> *Wie in geheimen Abflusz unsers Wesens*.
> *Sie aber finden ihres dort: sie lesens*.
> *Sie müssen doppelt sein, dann sind sie ganz*.

van het voortschrijdende handelen en de kaleidoscopisch opeenvolgende structureringen der situaties geplaatst. De vrouw is - het zij herhaald - in de wereld op de wijze van 'über-die-Welt-hinaussein' en toch bij zichzelf en tegelijk - en juist daardoor - heel ver weg, bij aanvang en bestemming van het menselijke. Zij is *steeds* als voor een spiegel, die de intentionaliteit oplost en daarmede de vastheid en redelijkheid van de manlijkheid en *zijn* wereld.

Niet slechts in lagere culturen, maar ook in de gedifferentieerde technisch gestructureerde samenleving vervult de vrouw in en buiten haar huis een functie, die ondubbelzinnig is, niet irrationeel, niet onlogisch, geen geheim en geen droom. Zelfs voor de spiegel zal de vrouw objectief handelend een mens zijn, die iets wil en iets doet. Gelukkig! De vrouw bestaat en *moet* ook bestaan als mens, maar de vraag is, of zij *tevens* het menselijke in de modus van het vrouwelijk-zijn tegenwoordig stelt. Dit zou dan zo moeten worden verstaan, dat er een manlijke en vrouwelijke wijze van bestaan is en dus ook een vrouwelijke wijze van voor zichzelf zijn en een vrouwelijke wereld.

V
De bestaanswijze van de vrouw

Inleiding

NADAT wij over de pogingen om de natuur van de vrouw te bepalen en de aspecten van de vrouwelijke verschijning gesproken hebben, wenden wij ons thans tot haar wijze van bestaan. Het is uit onze ontwikkeling van de problematiek van het vrouwelijk-zijn reeds duidelijk geworden, dat de vrouw existeert als een mens en dat alle menselijke mogelijkheden ook de hare zijn. Wij weten, dat het bestaan uitsluitend als een lichamelijk-in-de-wereld-zijn begrepen kan worden en dat daarom in de vrouwelijke lichamelijkheid de diepste grond moet gezocht worden, waaruit de bijzonderheid van haar bestaan noodzakelijk volgt.

Wat bedoelen wij echter met de lichamelijkheid? In ieder geval iets anders en meer dan het geheel van de objectief constateerbare anatomisch-physiologische structuren. In de vrouwelijke verschijning trad ons de betekenis der bezielde lichamelijkheid, in zijn phaenomenaal uitdrukkingsgehalte, dus als uitwendig verschijnende innerlijkheid, reeds tegemoet en ontdekten wij daardoor reeds enige kenmerken van het vrouwelijk bestaan.

Vragen wij echter naar de algemeenste en meest fundamentele kenmerken van een of andere wijze van menselijk bestaan, dan moeten wij deze zoeken in het grondschema van zijn wereld en de hierop betrokken grondstructuur van het gedrag. Dit laatste noemen wij de specifieke *dynamiek*. De manier, waarop iemand beweegt, is immers de algemene *wijze*, waarop hij de feitelijkheid van de aangetroffen dingen beantwoordt en waarop hij deze grijpt en begrijpt, er mede omgaat, er een betekenis aan geeft en aldus het grondkarakter van zijn wereld ontwerpt. De dynamische karakteristiek is dan ook bij iedere persoon en in ieder volk, stand, beroep, anders

en verschilt ook tussen de sexen. Zij is reeds, zoals wij zullen zien, in de aanleg van het kind tegelijk met het grondschema van de wereld gegeven, maar zodanig, dat onder invloed van het milieu een versterking of transformatie van het aangeboren dynamisch type en de hierop betrokken wereld kan plaats vinden.

Wellicht zal men menen, dat er een andere - en betere - methode is om de bestaanswijze van de vrouw te leren kennen en wel door bestudering van haar reeds volledig gedifferentieerde wereld. Wat behoort echter tot de typisch vrouwelijke wereld? Men heeft de eeuwen door getracht deze vraag te beantwoorden, maar wij zijn thans wel overtuigd, dat de vrouw al het menselijke tot haar wereld kan rekenen. Waarom verkiest zij echter - zo kan men tegenwerpen - doorgaans het 'technische' niet in haar wereld op te nemen? Waarom aanvaardt zij daarentegen zo gemakkelijk huiselijke werkzaamheden? Waarom kent zij aan vrijwel alle dingen een andere waarde toe? Waarom behoort het menselijke meer tot haar wereld dan het zakelijke? De psychologie kan hierop geen antwoord geven. De onderstelling, dat de vrouwelijke belangstellingsrichting *geheel* door de sociaal-economische verhoudingen wordt bepaald, voldoet geenszins.

Wat wij thans willen trachten te doen, is de gedifferentieerde vrouwenwereld te begrijpen door van het kenmerkende van de vrouwelijke bewegingen uit te gaan. Uit de lichamelijke aanleg van het meisje zullen wij de betekenis van haar *oorspronkelijke* wereld trachten te begrijpen en tevens de wijze, waarop de dynamische ontwikkeling verloopt, om dan aan te tonen, dat het *verzorgen* de menselijke volwaardige act is, die met de vrouwelijke bewegingswijze overeenstemt en de zin van haar bestaan, en dus van haar wereld vertegenwoordigt. Het zal ook blijken, dat het zorgend-in-de-wereld-zijn de verhouding van de vrouw tot haar lichaam bepaalt en tenslotte willen wij doorzien, hoe de act van het zorgen in een voltooide vorm in de moederlijkheid verschijnt.

1. De dynamiek

MAN, *he lives in jerks . . ..*
Woman, it's all flow, like a stream,
little eddies, little waterfalls,
but the stream it goes right on.
JOHN STEINBECK[1]

HET verschil tussen de sexen kan men niet uit de statische afbeeldingen van mannen en vrouwen en hun uitdrukkingsgehalte begrijpen. Door het statisch waarneembare heen bemerken wij echter wel altijd reeds een zekere bewegingswijze. Wanneer wij een photographie of een schilderij bekijken, wanneer wij iemand een ogenblik aanzien, zien wij meer dan een bepaalde configuratie, een gevormd geheel van lijnen en vlakken, want elke lijn is voor het oog tevens een bewegingswijze, elk vlak een ruimte van spanning of rust. Op dit phaenomenaal aspect van het statische beeld heeft indertijd reeds *Klages* gewezen en hij heeft dit met de eenvoudigste voorbeelden toegelicht. Bezien wij een landschap, dan wordt het verloop van een rivier, het rechte of gekronkelde van een weg, het omhoog wijzen van een toren, het steil neervallen van een berghelling door ons gezien in het aspect van een beweging, die ons beweegt en door onze meevoltrokken virtuele meebeweging in zijn karakteristiek onmiddellijk doorschouwd wordt.

Zo is het ook met de gestalte en het gelaat van man en vrouw. Ook in de schijnbare statica van een onbewegelijk beeld spreekt reeds het vloeiende of hoekige ons dynamisch aan, maar veel duidelijker openbaart zich het kenmerkende in de *werkelijke* bewegingswijze van iemand. Dan zien wij het dynamische, dat de figuur door zijn contouren uitdrukt, als een bewegingsgestalte zich in de tijd ontvouwen. In de muziek is ons de kennis der dynamische gestalten

1 *The Grapes of Wrath*.

het meest vertrouwd. In het stemgeluid ontmoeten wij, afgezien van datgene wat gezegd wordt, een voor de sprekende persoon kenmerkende bewegingsgestalte, een dynamische vorm waarin de persoon zich aanmeldt en wel zeer karakteristiek, zoals wij naar aanleiding van de vrouwelijke stem reeds aantoonden.

Gedurende het bestaan vormt zich geleidelijk het kenmerkende van elk mens tegelijk met het karakteristieke van de groep, waartoe hij behoort. Dat kunnen de eigenaardigheden van het volk of van de sociale stand zijn, maar het is altijd ook de karakteristiek van zijn sexe. Ongetwijfeld ontwikkelt zich het dynamische beeld van iemand uit zijn aangeboren lichamelijke aanleg. Deze lichamelijke aanleg disponeert niet steeds tot een conformiteit met de typologie van de groep, waartoe iemand behoort. Men kan een persoon van een bepaald ras aantreffen, die zeer onvolkomen typisch het dynamische beeld van het ras vertegenwoordigt. Er kan iemand van een bepaalde stand zijn, een boer, een zeeman, een militair, die eigenlijk niet helemaal 'echt' is in zijn verschijningswijze. Er bestaan zelfs niet-echte schoolmeesters. Dit komt juist, omdat er voor elk dezer groepen een typische wijze van doen is. In deze zin spreken wij ook over het dynamische beeld van de vrouwen.

Wat wij dus aan de vrouwelijke beweging willen opsporen, is het kenmerkende, dat wat als wijze van beweging in alle doen terugkeert en aan alles wat gedaan wordt, het dynamische uitdrukkingskarakter verleent.

In het dagelijks leven zeggen wij, dat iemand haastig is of rustig of geremd of vrijmoedig of gemaniëreerd of plechtstatig en dit in al zijn gedoe. Wij bedoelen daarmee een manier om zich te bewegen, die zo kenmerkend voor iemand is, dat wanneer wij eenmaal zijn dynamische beeld werkelijk hebben herkend, wij zelfs kunnen voorspellen, hoe hij een krant zal openvouwen en hoe hij een gesprek zal voeren, in het algemeen hoe hij de wereld bewoont, met de dingen en de mensen omgaat. Wanneer men in een treincoupé zit en daardoor de gelegenheid heeft enige tijd iemand in zijn bewegingen gade te slaan, is het zelfs vermakelijk om te ontdekken,

hoe de wijze van doen, die men van iemand verwacht, ook inderdaad gebeurt.

Zo karakteristiek is het dynamische beeld voor een mens, dat onze huisdieren hieraan alleen reeds iemand herkennen. Een hond herkent zijn meester of de slagersknecht aan de wijze van lopen en hij behoeft dit niet te zien, hij hoort het. Hij hoort in een nuancering van het rhythme en de maat, zelfs temidden van talrijke andere personen, die het huis naderen, of een bepaald persoon dichter bij komt of zich verwijdert.

Wanneer men het typisch manlijke en het typisch vrouwelijke zodanig aanschouwt, dat men er deel aan neemt, dan ontdekt men de grondvormen van het bewegen, die in alle doen terugkeren. Deze dynamische vormen zijn natuurlijk niet het 'eeuwig' vrouwelijke en het 'eeuwig' manlijke in de zin, dat zij voor alle tijden onveranderlijk zijn vastgelegd. Het menselijk bewegen is geen natuur, maar cultuur. Wanneer wij hier dus over de dynamische typen der sexen spreken, bedoelen wij de phaenotypische beelden van onze cultuurkring.

De vraag, of wellicht in de genese van de kinderlijke ontwikkeling een verklaring te vinden is voor het ontstaan van het typisch manlijke en vrouwelijke dynamische beeld laten wij voorlopig rusten. Wij willen thans slechts deze beelden bezien en trachten te doorzien.

De sexueel gedifferentieerde dynamiek is alle tijden door opgemerkt. Het is de eigenlijke grond geweest van de altijd weer geformuleerde uitspraak, dat het verschil tussen de sexen in alles doordringt, of, zoals *Feuerbach* het formuleerde: 'Der Geschlechtsunterschied ist ein Mark und Bein durchdringender, ein allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender und dort endender Unterschied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann und Weib.' Dit is stellig niet zuiver phaenotypisch bedoeld, maar wij willen het uitsluitend zo begrijpen. Het wil dan niet zeggen, dat er twee soorten in elk opzicht verschillende mensen zijn, maar dat het menselijk bestaan zich in onze cultuur in twee richtingen heeft ge-

differentieerd en wel zodanig, dat een zeer constant dynamisch type voor elke sexe specifiek is geworden en door dit specifiek dynamische type een wijze van waarnemen en van doen, een wijze van denken, een wijze van gevoelen, die men manlijk of vrouwelijk noemt en die op twee verschillende werelden betrokken is. Dit dynamische verschil is het, dat wij trachten in het oog te vatten.

Het is nodig om ons daartoe te richten tot de beschouwing van zeer eenvoudige bewegingen. In elke beweging drukt zich een intentionaliteit uit, die een dubbel aspect heeft. In de eerste plaats is de intentionaliteit gericht op datgene, wat de beweging zelf bedoelt te zijn, dus op datgene, wat gedaan wordt, bijvoorbeeld het grijpen of het bezien van iets, het spreken, aanspreken of het overtuigen van iemand of welke daad ook. Deze intentionaliteit is niet reflectief bewust, maar uitsluitend positioneel gemotiveerd. Niemand kan immers in strikte zin iets nadenkend *doen*, wel *tijdens* het doen nadenken, en *over* het doen nadenken. Alleen door direct lichamelijk betrokken te zijn in een situatie, hierin op te gaan, kan men werkelijk een daad verrichten. Het nadenken kan zeer zeker door de uitvoering van het handelen heen de situatie mede constitueren, maar niemand kan door nadenken zelfs maar een vinger verroeren.

In de tweede plaats drukt elke menselijke beweging een geheel andere en algemene intentionaliteit uit. De mens heeft namelijk altijd de onnadenkende bedoeling om zich-zelf tegenwoordig te stellen ook in de specificiteit van zijn handelen. Hij is het zelf, die spreekt, die overtuigt, die iets grijpt, die ergens heen gaat. Of men dit nu het existentiële bewustzijn wil noemen, dat nooit ontbreekt, of dat men wil spreken van een zelfbewustzijn, het is in ieder geval zo, dat de persoon zich bekend maakt, zoals hij zelf in de wereld verkiest te bestaan en zoals hij zelf in deze wereld geworpen is. Deze laatste intentionaliteit openbaart zich in het constante dynamische type van iemands bewegingen.

Welk verschil is er nu tussen de bewegingswijze van een man en een vrouw?

Het is zo karakteristiek, dat wij het zelfs door alle verkledingen heen herkennen. Wij zeggen soms van een man, dat hij echt vrouwelijk of van een vrouw, dat zij echt manlijk beweegt, en kunnen dit oordeel met intuïtieve zekerheid uitspreken, omdat wij ons reeds een idee van de dynamische beelden der sexen gevormd hebben. Deze idee is niet expliciet en evenmin apriorisch, maar is ondoordacht aan de ervaring van de verschijningswijze van mannen en vrouwen in onze omgeving verworven.

Wanneer wij het bewegingsbeeld objectief bewust willen maken, dienen wij gedragingen te beschouwen, waarin het sexe-verschil zo geprononceerd mogelijk is. Dit is een algemeen beginsel voor de phaenomenologische methode. Men weet, dat het karakteristieke, dat men wenst te ontdekken, in een verschijnsel onduidelijk voorhanden kan zijn. Er zijn bijvoorbeeld dieren, waarin het kenmerkend dierlijke niet zo gemakkelijk waarneembaar is als bij andere. Men moet dus altijd naar een voorbeeld zoeken, waarin het essentiële zo geprononceerd mogelijk aanschouwbaar is. Heeft men eenmaal het beeld goed doorzien, dan is het mogelijk om het ook te ontdekken daar waar het onduidelijker, omfloerst of gemaskeerd verschijnt.

Het dynamische type der sexen treedt het duidelijkste op de voorgrond bij alle verrichtingen, waarvan het verloop niet onder de eenzijdige dwang der situatie staat, maar waarbij de persoon zich van de specificering der intentionaliteit enigszins heeft kunnen vrijmaken en waarbij dus veel meer de demonstratie van de bestaanswijze op de voorgrond treedt. Men kan het typische van een zeeman, zijn dynamisch beeld, niet zo gemakkelijk herkennen, wanneer men hem een brief laat schrijven, maar wel wanneer u hem in een kwispeldoor laat spuwen. Er zijn bepaalde handelingen, die zo karakteristiek voor de bestaanswijze van een groep zijn, dat zij inderdaad het typische dynamische beeld duidelijk openbaren. Anderzijds overdekt het uitvoeren van een industriële arbeid al het groep-typische, want de ondubbelzinnige betekenis van elk onderdeel der situatie en elke phase van haar verandering zal een man

en een vrouw, een boer en een arbeiderszoon allen dwingen tot dezelfde bewegingsvorm. Wanneer iemand een spijker in de muur slaat, zal er verschil kunnen blijken tussen mannen en vrouwen, maar dit verschil is afhankelijk van heel andere factoren, dan alleen van het dynamische. Het is afhankelijk van de oefening, van de neigingen, van de zelfverzekerdheid, van de beslistheid van het optreden, van de gevoeligheid voor 'de blik van de ander'. Ook deze voorbeelden zijn dus niet geschikt om uitsluitend het dynamisch verschil zichtbaar te maken.

Beschouwt men echter *het gaan*, niet het ergens heen gaan, maar het gedachteloos gaan, vrij van de specificering door een situatie, dus het gaan in de volle spontaneïteit van de bewegingsdrang, waarbij de gaande persoon zichzelf als gaande doorleeft en zich ook als zodanig tegenwoordig stelt.

Bij dit gedachteloos en doelloos lopen is ook de uitdrukking van emotionele toestanden en stemmingen op de achtergrond getreden, in tegenstelling tot het gaan onder sterke emotionele voorwaarden - of bij elke vorm van 'theatraal' gaan -, waarin de zin-structuur van de ontworpen situatie de uitvoeringswijze van het gaan determineert en het waarneembaar beeld van de beweging deze demonstreert.

Wanneer men het gaan beziet en men bekijkt mannen en vrouwen, die zonder bedoelingen *wandelen*, dan kunnen wij in de aanschouwing een typologisch kenmerk opmerken, dat zich niet zo gemakkelijk onder woorden laat brengen. Dit is niet te verwonderen. Ons oog is gevoeliger dan ons woord. De arts bijvoorbeeld kan de minste afwijking van het gaan waarnemen, maar er slechts van zeggen, dat het niet helemaal normaal is. Iemand, die wij goed kennen, behoeft maar zijn bewegingen een nuance anders uit te voeren en het komt ons 'vreemd' voor. Maar noch de arts noch de persoon, die iemand kent, kunnen het kenmerkende der afwijkingen onder woorden brengen. Wij zullen het hier toch moeten proberen, want de woorden hebben de functie om onze blik te richten. Het essentiële verschil tussen het manlijke en het vrouwelijke gaan

heeft voor een deel betrekking op de indeling van de gehele handeling in haar natuurlijke componenten, dus in de schreden. Het heeft echter ook betrekking op de wijze, waarin elk onderdeel, elke stap op zichzelf verloopt. Vraagt men aan deze en gene, wat eigenlijk het verschil is tussen het typisch manlijke en het typisch vrouwelijke gaan, dan hoort men zeer vaak, dat dit in de grootte van de passen gezocht moet worden. Wellicht is dit statistisch juist, maar het is toch niet kenmerkend. Het is duidelijk, dat de grootte van de passen van talrijke factoren afhangt en volstrekt niet alleen van het sexeverschil, zoals het zich in het bestaan geconstitueerd heeft. De grootte van de pas is in hoge mate secundair en het gevolg van de intentionaliteit, die aan elke schrede ten grondslag ligt. Laten wij dan ook eerst kijken naar het verloop van de afzonderlijke schrede op zichzelf.

Bij de manlijke gang schijnt het ons, dat de bewegingssnelheid bij elke stap een versnelling naar het einde vertoont. Dit nemen wij met het oog waar en er is geen twijfel aan, dat in alle gevallen waar dit duidelijk is, deze bewegingsversnelling naar het einde ook objectief zou kunnen worden vastgelegd. Wij willen dit typische kenmerk van de manlijke gang de *accentuering van de eindpunten* der afzonderlijke schreden noemen. Wij zijn hiermede een zeer essentieel kenmerk in de grondstructuur van de manlijke motoriek op het spoor. Daar het eind van de schrede de pauze is, kan men beter over de accentuering van de pauzen spreken. De manlijke gang laat zich door een herhaald kloppen in de verbeelding oproepen, want de beweging vertoont een scherpe indeling in afzonderlijke, duidelijk gescheiden delen. Elk deel is afgesloten door een eindpunt, dat phaenomenologisch de gehele beweging beheerst, de zin van de gehele beweging bepaalt. In de geluidsnabootsing van het manlijke gaan verschijnt ons het karakteristieke van het marcheren.

Is er een dergelijke geluidsnabootsing ook van het vrouwelijke gaan mogelijk? Neen, want het vrouwelijke gaan, dat wij voorloping slechts kunnen bepalen als het negatief van het manlijke, dus als

het niet-manlijke, mist deze accentuering van de pauzen of van de eindpunten der schreden en is dus in positieve zin gekenmerkt door een gelijkmatiger, vloeiender verloop van de gehele activiteit. Gewoonlijk zal dit ook gerealiseerd worden in kleinere passen, omdat onwillekeurig bij de grotere pas het impulsverloop en de slingering van het been zulk een omvang heeft, dat de manlijke accentuering gemakkelijker op de voorgrond treedt. Essentieel is de kleinere pas voor de vrouw echter niet. Wezenlijk is slechts de ontbrekende accentuering van de pauzen, de versnelling naar het eindpunt.

De vrouwelijke beweging is dus gelijkmatiger, vloeiender. Wat *betekent* echter een vloeiende beweging tegenover een hoekige of afgehakte beweging? In een vloeiende beweging - men denke slechts aan de synoïdale curve van een golfbeweging - bestaat er in elk moment een innige verbinding tussen het aanwezige, het verleden en het toekomstige. Deze verbinding moet strikt phaenomenaalformeel, dus met uitsluiting van de vraag naar het werkelijke van deze verbinding, worden opgevat. De hoekige beweging vertoont in tegenstelling tot een golfbeweging een recht, dus ongenuanceerd verloop tot aan een eindpunt en dan plotseling een omslaan in een nieuwe richting. Deze is dus meer maat dan rhythmiek.

Anders gezegd en terugkerend naar de aanschouwing van de dynamische typologie van de sexen, is de tegenstelling als volgt: de manlijke beweging *eindigt* talloze malen, maar de vrouwelijke beweging *gaat zonder einde voort*. Ik merk hierbij op, dat de hoekigheid, die de manlijke gestalte in zijn statisch beeld vertoont, en de meer afgeronde vormen van de vrouwelijke gestalte eigenlijk niet anders zijn dan de in het statische beeld zich openbarende zelfde dynamische typologie, die wij in het bewegen zo veel duidelijker opmerken.

Eenmaal opmerkzaam gemaakt op het verschil in het gaan, ontdekken wij gemakkelijk in alle handelingen van het dagelijks leven, in de gebaren, in de beweging van de stem, in talrijke andere dynamische processen hetzelfde verschil. De manlijke verrichting is al-

tijd *ingedeeld* in onderdelen met geprononceerde eindpunten. De gehele handeling bezit ook een duidelijk geaccentueerd *einde*. Dit einde noemt men bij een handeling het doel. Het doel is het bepalende moment, dat bij de handeling zin aan al het voorafgaande geeft. In een manlijke beweging is het dus het eindpunt, soms het doel, dat aan de gehele beweging de zin geeft en in elk onderdeel herkend wordt als vooruitlopend aanwezig. Daarom bezit elke voorgestelde of afgebeelde, abrupte en hoekige of rechtlijnige of sterk op een punt gerichte beweging altijd een manlijk karakter. Dit geldt ook voor de bewegingen in de natuur; het bespringen of het toegrijpen, alle roofdierachtige activiteit vertoont het manlijk dynamisch kenmerk, ook wanneer zij door een vrouwelijk dier wordt uitgevoerd. Het rollen van de donder, het naar beneden vallen van een steen langs een berghelling, van sprong tot sprong accentuerend elk eindpunt, is veel meer verwant aan het verloop van een manlijke, dan van een vrouwelijke beweging. Wij mogen echter met deze beschrijving nog niet tevreden zijn. Wij moeten doordringen in het verloop van de *impulsen*, die aan de beweging hun zin geven. Wij willen dus trachten deel te nemen aan de intentionaliteit, die het zichtbare beeld van de bewegingen bepaalt.

Elke beweging verkrijgt het uitdrukkingskarakter van het manlijke, indien de voortbrengende impuls, dus de intentie, op het overwinnen van een weerstand is gericht. De manlijke handeling wordt eigenlijk uit het doorleven van deze weerstand geboren. Weerstandigheid en overwinning van deze weerstandigheid is overal het grondthema van de verschillende intentionaliteiten, die zich in het manlijke doen phaenotypisch voordoen. Accentuering van het eindpunt of van de pauze bij een zich herhalende beweging als het gaan betekent niets anders dan dat elke keer opnieuw de ruimtelijke distantie als een te overwinnen weerstand doorleefd en ontworpen wordt. Daarom ontspringt de manlijke act elke keer opnieuw uit de situatie en richt zich hierop. De manlijke activiteit heeft dus een sterk *reactief* karakter. De man schrijdt voort van stap tot stap

en de afstanden worden stuk voor stuk overbrugd. Zoals zijn gaan bedoelt telkens een eindpunt te bereiken in elke stap, zo eist in het algemeen elk onderdeel van het manlijk handelingsverloop een nieuwe impuls. Opnieuw treft ons weer het verschil tussen de vloeiende en de hoekige, afgehakte beweging. Bij de vloeiende beweging is er een 'aufwallen der Impulsivität', zoals *Klages* dat noemt. In de vrouwelijke beweging rijst de impuls op en zakt weer in en dit herhaalt zich in een volmaakte gelijkmatigheid als bij een golfbeweging. De afgehakte beweging is gekenmerkt door het telkens opnieuw stellen van een impuls, die niet uit het voorafgaande groeit, maar die opnieuw in het positionele bewustzijn van de betekenis der situatie gegeven wordt.

De vrouwelijke handeling heeft dus een geheel ander uitdrukkingskarakter. Zij ontspringt niet zozeer uit een plotselinge impuls en een reactieve instelling, maar groeit uit een tendentie, die weliswaar kan worden uitgelokt, maar dan alleen in zoverre het innerlijk aan dit uitlokken beantwoordt. *Tussen de omgeving en de vrouw blijft dus formeel een verhouding bestaan, die door de beweging zelf onderhouden wordt en in de beweging nooit wordt opgelost*. De manlijke verhouding tot de situatie wordt opgelost in de uitvoering der beweging. Bij de vrouwelijke beweging geschiedt dit niet, maar zij wordt in de uitvoering zelf juist onderhouden, zoals elke veerkrachtige rhythmische golfbeweging onderhouden wordt, doordat de slingering naar de ene zijde de krachten ontwikkelt voor de tegenbeweging. Dit is het oerbeeld van de rhythmiek, zoals *Klages* deze heeft ontwikkeld. Daarom bezit de vrouwelijke handeling overwegend het karakter van een functioneel kringproces. Wat met het begrip van een functioneel kringproces bedoeld wordt, kan het beste toegelicht worden in het aftasten. Zoals bij het aftasten van een voorwerp de bewegingen zelf altijd weer opnieuw uitgelokt worden door de gewaarwordingen, waarbij dus de bewegende en de bewogen mens en het bewogen en bewegende object in een ononderbroken cirkelgang verbonden zijn, zo rolt de vrouwelijke gang en alle vrouwelijke doen voort in zichzelf en in

samenzijn met de wereld - zonder einde. Als wij zeggen: de vrouwelijke beweging bezit uit zichzelf geen einde, dan betekent dit, dat de intentionaliteit van de beweging als zodanig zich niet richt op een einde en daarom geen eindpunt heeft. Natuurlijk houdt 'de facto' ook het vrouwelijke bewegen op, even goed als ook het aftasten van een voorwerp eens ophoudt. Maar dit ophouden heeft altijd min of meer een 'critisch' karakter. Wij kunnen niet met genoeg nadruk op deze elementairste verschillen tussen de manlijke en vrouwelijke dynamiek wijzen.

Terwijl het eindpunt van de beweging in de manlijke dynamiek de intentie van de beweging, dus de zin van de beweging, is, betekent het eindpunt van de vrouwelijke beweging eigenlijk een crisis. Het begrip van de crisis is van de allergrootste betekenis voor het verstaan van de verhouding van mens en wereld, want het verwijst naar de mogelijkheid van een volkomen amorphie, waarin het bestaan kan terugvallen om zich opnieuw daaruit te verheffen door een 'Gestaltwandel'.[1]

Er is nog een ander aspect, dat wij aan de vrouwelijke dynamiek ontdekken. Er is een verwantschap tussen de door deze bewegingswijze geconstitueerde verhouding tot de buitenwereld, die wij reeds met het algemene begrip van het functionele kringproces hebben aangeduid, en alle wijzen van *spelend* omgaan met iets. Ook bij elke spelende omgang bestaat er immers een wederkerige eenheid van bewegen en bewogen-worden. Spelen is altijd spelen met iets, dat met de speler speelt, en is dus een ononderbroken omgang, waarbij het uitgelokte zodanig beantwoord wordt, dat daardoor nieuwe uitlokking geschiedt. Elke intentie op een eindpunt ontbreekt hierbij.

De eigenaardigheden van de vrouwelijke motoriek, die in de gelijkmatige gang nog niet voldoende duidelijk zichtbaar worden, treden in de omgang met de dingen van het dagelijks leven veel meer op de voorgrond. Zij versterken nog het uitdrukkingskarakter

1 V. VON WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis*.

van het jeugdige, dat wij reeds in de verschijningswijze van de vrouw opmerkten. Door haar dynamische grondvorm ontstaan pathische relaties, die door hun wederkerigheid nooit doelgericht kunnen zijn. Zij doordringen het vrouwelijk bestaan door de haar eigene bewegingswijze heen vanuit de typisch vrouwelijke wereld, die de dynamiek telkens weer oproept. De pathische en speelse bindingen worden aldus uit innerlijke noodzaak tot een concrete verbondenheid met het nabije. Als deze binding met mensen wordt gelegd, waarmee het meisje of de vrouw omgaat, of indien de genoemde verbondenheid de grondslag is van de bezigheden, die in het dagelijks leven 'voor de hand liggen', dan zien wij, hoe vanuit de formele eigenschappen van het dynamische de concreetheid van de acten ontstaan, die krachtens de ervaring vrouwelijk zijn en waarvan wij de voornaamste bij het overzicht van de psychologie der vrouw hebben genoemd.

Men kan gemakkelijk talrijke bezigheden opnoemen, die door een geprononceerde gerichtheid op een eindpunt of een voortschrijden van stap tot stap gekenmerkt zijn en evenzo handelingen, waarin een vloeiend verloop op de voorgrond treedt en die zich rhythmisch herhalen tot zij door de uitwendige omstandigheden of door het wegzinken van de bewegingsdrang ophouden.

Men zal echter opmerken, dat een dergelijke tegenstelling tussen de handelingstypen wel overeenkomt met de door ons ontwikkelde typologie van de vrouwelijke en de manlijke dynamiek maar dat deze tegenstelling schijnbaar niet door de feiten wordt bevestigd. De meeste handelingen, zoals ze in werkelijkheid door mannen en vrouwen worden uitgevoerd en waarvan het verloop werd geregistreerd en geanalyseerd, verschillen volstrekt niet constant volgens het door ons ontwikkelde schema. Dit is echter begrijpelijk. Niet alles wat een vrouw doet, is vrouwelijk gedaan. Talrijke verrichtingen zijn 'neutraal', niet gespecificeerd in hun uitvoering door een sexuele differentiatie. In de eerste plaats kan deze ontbreken, omdat manlijk en vrouwelijk beide menselijke eigenschappen zijn, die zowel bij mannen als vrouwen voorkomen. Mannen

kunnen een uitgesproken vrouwelijke bewegingswijze realiseren en vrouwen een uitgesproken manlijke daad verrichten. In de tweede plaats - zoals reeds werd opgemerkt - eisen de situaties zelf dikwijls een bepaalde dynamiek. Vele handelingen dwingen tot een bepaalde uitvoeringsvorm en aan deze eis moeten een vrouw en een man beiden voldoen, maar meestal voldoen zij eraan met een 'nuance' van hun eigen dynamiek. Er is niet één beroep, dat een vrouw niet kan uitoefenen, tenzij misschien de allerzwaarste arbeidsvormen, waarvoor ook de meeste mannen volkomen ongeschikt zijn. En er is geen vrouwelijke bezigheid, die ook niet door een man gedaan kan worden. In zoverre echter de mens aan de dwang van de situatie ontsnapt en vooral als hij zich kan 'laten gaan', als hij zonder nadenken dingen hanteert, als hij een jas dichtknoopt, iets opneemt, iets aangeeft, met een handbeweging groet en andere eenvoudige handelingen verricht, wordt het specifiek vrouwelijke of manlijke onmiddellijk zichtbaar. Juist op grond van de uitvoeringswijze van deze onbeduidende dagelijkse bewegingen vormt zich in onze sociale relaties het oordeel. Dan zeggen wij: wat een merkwaardig manlijk optreden heeft die vrouw; wat een eigenaardig vrouwelijk gebaar maakt die man. Een voorbeeld: een echte man kijkt op zijn polshorloge met een rukachtige beweging, een echte vrouw doet dit door een vloeiende beweging.

Wij kunnen nu het verschil tussen de manlijke en de vrouwelijke bewegingswijze nog vanuit een ander gezichtspunt benaderen en wel door op de bewegingsovermaat en het uitdrukkingsgehalte, dat elke menselijke beweging bezit, te letten. Er bestaat tussen handeling en uitdrukkingsbeweging een belangrijk verschil. De handeling ontleent haar betekenis aan het doel, waar zij op gericht is, terwijl de uitdrukkingsbeweging zin in zichzelf bevat. Men zou hieruit kunnen besluiten, dat de manlijke activiteit meer handelingskarakter, de vrouwelijke meer uitdrukkingskarakter heeft. Toch kan men deze tegenstelling niet zo formuleren. Evenals de handelingen zijn ook de uitdrukkingsbewegingen sexueel gedifferentieerd. Er is een manlijke en een vrouwelijke wijze van het uiten

van stemmingen, emoties en affecten. Alle explosieve uitdrukkingsbewegingen, die hoekig en abrupt optreden, reactieve elementen in zich bevatten - luid lachen, woede-uitbarstingen - krijgen een overwegend manlijk karakter. Uitgelokte, langzaam zich ontwikkelende uitdrukkingsbewegingen, die een voortdurende samenhang met de buitenwereld onderhouden, bijvoorbeeld het glimlachen, bezitten een overwegend vrouwelijk type. Het is dan ook niet zozeer de tegenstelling tussen handeling en uitdrukkingsbeweging, die met het manlijke en het vrouwelijke overeenkomt, maar veeleer het al of niet aanwezige verband tussen de bewegingswijze en het daarin vervatte uitdrukkingsgehalte. Wat *Schiller* de 'sympathetische Bewegungen' heeft genoemd, is kenmerkend voor de vrouw.

Bij wat een mens doet, is er doorgaans geen economische reductie tot het minimum van bewegingen bemerkbaar, maar er is een bewegingsovermaat aanwezig. Behalve de sterkst geautomatiseerde - bijvoorbeeld industriële - bewegingen, is elke beweging van een mens principieel iets anders dan die van een machine. De menselijke beweging heeft een zekere 'rijkdom' in zich. Deze rijkdom, die ook de eenvoudigste, doelgerichte handeling nog vertoont, is wisselend. Dit weelde-moment kan zich ontwikkelen tot het verschijnsel van de gratie. Over de vrouwelijke gratie hebben wij elders uitvoeriger gesproken.[1] Hier moge volstaan worden met de opmerking, dat van oudsher de gratieuze beweging als specifiek vrouwelijk is opgevat, ook wanneer deze bij een man zou voorkomen. Misschien drukt een woord van *Schiller* dit het beste uit: 'Der zartere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und lässt ihn schneller wieder verschwinden. Feste Constitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung und wenn starke Muskeln angezogen werden, so können sie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfordert wird'. . . 'Die zärtere Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten Hauch

1 *Algemene Theorie der menselijke houding en beweging*, Utrecht 1948, p. 556 e.v.

des Affekts.'[1] Deze gedachte verwijst naar de samenhang van lichaamsbouw en dynamiek, van gratieuze bewegingsweelde en vrouwelijkheid, maar verklaart tevens het voornaamste psychologische kenmerk van de vrouw, haar grotere affectiviteit, uit het verband van haar dynamiek en haar wereld.

1 *Ueber Anmut und Würde*.

2. De oorspronkelijke wereld

> GIRLS *dress themselves much more efficiently and earlier than boys, due to a better fine motor coordination and especially a more flexible rotation at the wrist*.
> GESELL[1]

HET dynamisch grond-type van de vrouw, dat reeds bij een *echt* meisje opvalt, staat in een wederkerige relatie tot de vrouwelijke wereld. Het dynamisch type hebben wij als de ondoordachte en niet door de situatie opgedrongen bewegingswijze en als het impulsverloop, dat deze situatie vormt en opnieuw uitlokt, leren kennen. Vrouwelijk is dus een *modus* van het lichamelijk bepaalde menselijke zijn-in-dewereld; een *wijze* van aanraken, aanvatten, hanteren, naderen, zich verwijderen, opzien, afwenden van de blik, ook van de 'naar binnen' gerichte blik, vragen en antwoorden, een *wijze*, waarop het denken zich beweegt, gevoelens opwellen en af-ebben, besluiten genomen worden en worden uitgevoerd. Sexueel gedifferentieerd kan dus empirisch de *wijze* van handelen, van uitdrukken en gebaren zijn.

Het vrouwelijk dynamisch type is daarom één van de menselijke wijzen om uit de feitelijkheid der aangetroffen buitenwereld een eigen wereld te ontwerpen, die - hoe gedifferentieerd ook door de toevalligheid van de structuren der situaties - een algemeen en alles doordringende betekenis bezit. Hiermede wordt niet zozeer de stemming, het klimaat of de belichting bedoelt; dus *hoe* de wereld als geheel eruit ziet en aandoet, als wel de aard van haar *dynamisch* 'wederwoord', dat - op grond van de overeenstemming die er steeds tussen actie en reactie *moet* bestaan - op het 'woord' gelijkt, dat de mens tot de wereld richt. Wij gebruiken hier de

1 *The first five Years of Life*; London (Methuen) p. 248.

begrippen woord en wederwoord om daarmede uit te drukken, dat elke menselijke beweging - en dit geldt zowel voor de ondoordachte (zogenaamd onbewuste) als voor de 'innerlijke' (virtuele) - een betekenis ontwerpt, maar dit slechts *kan* doen door de rijkdom aan betekenissen, die datgene, waarop de beweging gericht is, bevat.

Niet slechts wordt er door de vrouwelijke dynamiek een vrouwelijke wereld ontworpen, maar het ontworpene doet zich steeds weer als het *zo*-aangetroffene voor en roept dus opnieuw een vrouwelijke dynamiek op. Daarom spraken wij van een wederkerige relatie tussen dynamisch grondtype en het grondschema van de wereld.

Men zal opmerken, dat deze dialectische verhouding van mens en omgeving, zoals deze door de feitelijke lichamelijkheid bepaald wordt, niet een wereld, die intelligibel voor het bewustzijn is, ontwerpt en aantreft, maar een toevallige en dus niet rationeelbegrijpelijke wereld. *Menselijke* werkelijkheid echter onderstelt een *werkelijke* transcendentie van al het toevallige, dus ook het lichamelijke. Mens-zijn is het aanroepen van het absolute, het werkelijke en de waarheid, welker voorwaarde de vrijheid is (*de Waelhens*). Terecht zegt *J. Wahl* 'toute existence est choix'. Hoezeer dan ook de existentialisten de nadruk erop leggen, dat het in-de-wereldzijn altijd een lichamelijk-zijn is, toch zijn zij eenstemmig in hun mening, dat het '*Dasein*' zelf slechts menselijk is door het bewustzijn en wel het impliciet wetend-zijn van de eigen existentie in zijn transcendentie, dus als het *zijn* van zijn mogelijkheden.

Deze opvatting is juist en zij doet ons besluiten, dat men in *strikte* zin uitsluitend over een algemeen menselijk '*Dasein*' en een *menselijke* existentie kan spreken en dus evenmin over een vrouwelijk bestaan als over een vrouwelijke 'ziel'. Hieruit zou volgen, dat het spreken over een vrouwelijke wereld, evenals over een vrouwelijke bestaanswijze, het *eigenlijk menselijke* in de vrouw niet treft, maar slechts betrekking heeft op een verschijningswijze der menselijkheid in een toevallige vorm der lichamelijkheid. In deze zin zou

men ook kunnen spreken over het bestaan en de wereld van een blinde, een kreupele, een verlamde. Verstaat men het begrip der existentie uitsluitend *ontologisch* en niet empirisch, dan is het inderdaad duidelijker om van levensvormen te spreken en van milieu's. Het blind-zijn is evenmin als het soldaat-zijn of butler-zijn een eigenlijk, authentiek *zijn*. Wij kunnen dit zijn niet wezenlijk begrijpen, maar kennen het als toevallig, analoog aan de wijze, waarop wij gewoon zijn diersoorten als 'spelingen' der natuur op te vatten. Een vis 'existeert' in ontologische zin niet, omdat hij niet kiest; hij ontwerpt niet het water, maar past in het water als een sleutel in een slot.

De mens echter is - zo menen wij - ook in zijn lichamelijkheid niet (althans niet geheel) een dier. Zijn lichaam, in zoverre hij hierdoor in de wereld bestaat, is tegelijk een deel van zijn wereld - zij het op bijzondere wijze. Door de wijze, waarop de mens zijn lichaam opvat, er een zin aan geeft, is het voor hem *niet* toevallig, maar zinvol. Dan zou er reden kunnen zijn om wel van een vrouwelijke wereld te spreken, waarmede wij dus bedoelen al datgene, wat tot haar zinvol ontworpen lichamelijkheid 'behoort'.

Er is echter nog een andere gedachtengang, die het mogelijk maakt om over een oorspronkelijke vrouwelijke wereld te spreken. Om deze te ontdekken, dienen wij ons te laten leiden door de klassieke intuïtie, dat het menselijk lichaam *niet* toevallig is in zijn uitwendige gestalte en bewegingsmogelijkheden. Natuurlijk past het menselijk lichaam, als bij elke diersoort, tot in de fijnste détails bij zijn 'levenswijze', maar het menselijk lichaam past ook bij de geest!

Kierkegaard schreef eens: 'Der Begriff des Menschen ist Geist und man soll sich nicht durch die Tatsache beirren lassen, dass er auch auf zwei Beinen gehen kann'.[1] Moeten wij echter niet integendeel de rechtopstaande houding als *wezenlijk* menselijke vóór-*waarde* van de verwerkelijking van zijn geest, van zijn vrijheid beschouwen? *Erwin Straus* heeft ons onlangs nog door een fijnzinnige phaenome-

1 in *Entweder-Oder*.

nologische analyse laten zien, dat de handen van de mens door zijn rechtopstaande houding principieel *leeg* zijn en dat dit feit voor het geestelijk bestaan van fundamentele betekenis is.[1]

Om de mens wezenlijk te kennen, mogen wij niet terugkeren tot het speculatief romantische denken en trachten uit de 'idee' der lichamelijke gestalte of uit de hieraan ontleende abstracte begrippen de werkelijkheid van de mens te doorzien. Maar evenzeer is het onmogelijk om deze werkelijkheid volledig te vatten, indien wij tegenover het zijn der dingen uitsluitend het bewust-zijn in zijn intentionaliteit stellen als een door niets bepaalde, onbegrensde, richtingloze transcendentie, een 'condamné à la liberté'. De mens wordt dan inderdaad tot niets meer dan een 'passion inutile' (*Sartre*).[2]

Vruchtbaarder is het om uit te gaan zowel van de intentionaliteit alsook van de *bepaling* van het bewustzijn door zijn verankering in het zijn. De mens kan immers *zichzelf* niet anders begrijpen dan als zijnde en dus *zijnde met dat*, waarvan het bewustzijn bewust is. De essentie van de mens is dus niet slechts een 'être pour soi', een bewust-zijn, maar het is eerst dit wetend-zijn door het 'être en situation'. Het bestaan is - zoals *de Waelhens* de grondgedachte van *Merleau-Ponty* tegenover die van *Sartre* stelt - niet te begrijpen als een 'conscience témoin', maar als een 'conscience engagée'.[3] Ontologisch heeft het in-een-situatie-zijn een tweevoudig aspect. Het is een intentioneel zich richten en bedoelen, een 's'éclater vers' (Sartre), maar ook een zijn-met, een zich bevinden bij en wel begrepen als een 'être exposé à . . . l'influence', zoals *Gabriel Marcel* het typeert.[4] In zoverre een situatie werkelijk een moment van de menselijke wereld en dus zinvol is, is menselijke *essentie* het zijn in de modus van het (zin) geven en tegelijk in die van het (zin) ontvangen. Daar het bewustzijn principieel de mogelijkheid is om

1 E. STRAUS, *Die aufrechte Haltung*; Monatschr. f. Psychiatr. u. Neurol. Vol. 117. 1949. p. 367.
2 *L'Être et le Néant*.
3 Introduction t. I (2ième éd.) *La structure du comportement*. P.U.F.
4 *Être en situation. Recherches philosoph*. 1936/37.

in vrijheid van zinsontwerp naar zinsontwerp voort te schrijden en deze mogelijkheid in het bestaan steeds manifest is, is het zijn-met-het-andere steeds doortrokken van zijn ontkenning, waardoor het andere uit de gemeenschap van het wederkerig geven en ontvangen valt en niet meer het zo-met-mij-zijnde blijft, maar tot het '*andere*' wordt en zich dus voor het voortschrijdend transcenderen als *weerstand* constitueert, die zich tegenover de bedoelingen bevindt. De mens die iets doen wil, verwerkelijkt zijn plannen dus *steeds* in een weerstandige wereld. In zoverre deze als 'materiaal' wordt aangetroffen, is zijn weerstandigheid reeds ingevoegd in een relatieve waarde, een materiële dienstbaarheid voor de realisering van een geprojecteerde vorm. De materie is ook in empirische zin tegelijk weerstand en middel, maar zij verschijnt dan op deze wijzen, omdat zij aldus voor de mens en zijn bedoelingen in ontische zin zo is. De verschijning der wereld ontleent uitsluitend aan de bedoelingen haar betekenis en haar functionele zin, doordat zij primair als het andere, de weerstand, de onwaarde ontmoet wordt, maar tevens door een noodzakelijk in het 'zijn-met' zich openbarende waarde, *hierbij* genomen kan worden *om* het doel te bereiken.

Weerstandige wereld noemen wij dus de *primair*-menselijk-intelligibele wereld, zoals deze door het expansief-intentioneel, onbegrensd-vrije bewustzijn ontworpen wordt en moet worden. Een relatief waardevolle wereld is een *secundair*-menselijke in zoverre het in de expansieve zelfbeweging aangetroffene *zich ook* bekend kan maken als materiaal en middel in zijn functionele bruikbaarheid en dit *kan* doen door een, de *volstrekte* vrijheid ontkennende, verankering van het bewustzijn in het zijn, door een zijn-*met*-het-*zo*-zijnde-andere. Omdat de eigen-waarde der dingen zich hierbij slechts ontsluit als waarde door de bedoeling zich hiervoor open te stellen, deze te ontvangen, is de intentionaliteit, die de weerstandigheid ontwerpt, tegelijk de grond, dat de *eigen-waarde*, de *wezenlijke zijns-waarde* van het zijnde verborgen blijft.

Alles waarop wij in de ervaringen van het leven stoten, wat ons

'treft' (bijvoorbeeld het oog), wat ons boeit, hindert, meesleept, wegrukt, aangrijpt of op welke wijze ook onze vrijheid belemmert door de bepaling (belemmering) van onze op de verte gerichte bedoelingen, is als zodanig weerstand, die overwonnen moet worden om een waarde, die 'daarachter' ontworpen wordt, te realiseren. Zoals gezegd, kan daarbij het weerstandige genomen worden bij zijn bruikbaarheid en wordt hierdoor de primaire menselijke wereld van weerstand tot een relatief-waardevolle wereld. Het is echter steeds ons *practisch gedrag* als eeniets-willen-doen, een handelen, maken, bereiken, *waardoor het aangetroffene als weerstand en middel geconstitueerd wordt, maar waardoor het ook zijn eigen-waarde verbergt*. De wereld van eigen-waarden treffen wij daarentegen eerst aan in het blijvend en zonder practische bedoelingen zijn-*met*-het-andere, niet in de zin van een vitaal passen bij, maar als een *zich* aanpassen, *zich*-voegen, *zich*-stil-houden, of vragend luisteren, aanschouwendbeschouwen, in ieder geval door de intentie sleutel te *worden* voor het slot en beslotene. Dit betekent de besliste keuze van een *verwijlen bij* - d.i. het *suspenderen* van de expansieve rusteloosheid der bedoelde bedoelingen en dus de suspensie van het voortschrijden van eigenzinnige plannen naar hun verwerkelijking.

Empirisch kennen wij dus twee fundamentele gedragsvormen: het stilstaan bij iets, omgaan met iets, en het onderweg-zijn naar een geprojecteerd doel, dus het zelf 'hier-zijn' en het zelf reeds 'elderszijn'. Empirisch kennen wij ook twee werelden, die der eigenwaarde en die der bruikbaarheid of pragmatische waarde.

Deze ervaringen hebben wij als ontologisch fundamentele categorieën begrepen, omdat in het bewustzijn, dat waarvan de *mens* bewust is (het 'andere') tegelijk *tegenover* en *met* de mens *in* zijn menselijk bestaan tegenwoordig is. Het bewustzijn van eigen rusteloosheid treft een wereld van weerstandigheid aan en ontwerpt er een van relatieve waarde; het bewustzijn van het rustend verwijlen, dat wij het suspenderen der expansieve rusteloosheid noemden, is intentionele voorwaarde van een zichzelf openbarende wereld van eigen-waarde.

Het tot zichzelf-gekomen menselijk bestaan als lichamelijk-in-de-wereld-zijn kan niet anders dan bedoelingen hebben - dat wil zeggen iets menen, duś opvatten in een bepaalde zin -, maar ais deze bedoelingen principieel het *met*-de-mens-zijn der wereld ontkennen, constitueert dit de wereld in de modus van het 'andere', weerstand, onwaarde.

Voor de *homo faber* moet de wereld tot materiaal worden, dat genomen wordt *bij* zijn bruikbaarheid om de geïntendeerde vorm te krijgen door de bewerking. Deze verhouding van mens en wereld, deze modus van in-de-wereld-zijn is ook de fundering van de pragmatische denk*arbeid* en van alle doen, dat practische bedoelingen heeft - dus ook van wat dikwijls een 'verzorgen' □enoemd wordt en in wezen een bedoeld vervormen of bewerken is.

Indien het bestaan zich echter *zelf* ontwerpt als bedoelende geen *practische* bedoelingen te hebben, dus met de intentie het rusteloze transcenderen te suspenderen en dus *met*-het-zijnde te verwijlen, dit niet te 'nemen-*bij*', maar te 'nemen-*als*', dan treedt het 'Dasein' in beginsel in de modus der 'Wirheit', hetgeen volgens *Binswanger* een zijn buiten de dimensie van het intentionele en dus ook van een *ontworpen* intelligibiliteit zou betekenen. Volgens deze opvatting zou het aangetroffene dan niet meer toevallig in zijn facticiteit zijn, maar 'à travers' zijn - door het intentionele bewustzijn bepaalde - zinvolle verschijningswijze, zich tegenwoordig stellen in zijn eigen wezen als *zinvol in zichzelf*. Het is dan geen materiaal met functionele waarde, niet het andere in de zin van het in de situatie ontworpen relatieve.

'In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus' (Binswanger) is de mens dan in beginsel met de wezenheid van het zijnde - met zijn zijnswaarde - die het in de 'gratie' van een '*openbaring*' in een wederkerig geven en ontvangen ontsluit als eeuwige '*Gestalt*' en absolute *qualiteit*.

Bestaan met en zonder bedoelingen, het aantreffen van het zijnde als relatieve onwaarde (weerstand en middel) of als waarde in zichzelf, zijn volgens Binswanger ontologisch te begrijpen als de twee

grondvormen van het 'Dasein'. Nooit zijn deze vormen 'zuiver' gerealiseerd.

Als limiet in de concreetheid van het leven noemt men het bestaan zonder bedoelingen de ver*vulde, belangeloze* liefde. De andere limiet, die benaderd kan worden, het bestaan als volstrekte transcendentie van het aangetroffene in een bedoelend voortbrengen van zin en gestalte, waarbij het zijnde liefdeloos *genomen* wordt als in zichzelf vorm- en waardeloos materiaal, heet scheppend *voortbrengen*. In de concreetheid van het leven zal steeds - en dit in het bijzonder bij de scheppende kunst, waartoe ook de wetenschap kan behoren -, het materiaal ook in zijn eigenwaarde liefdevol worden ontmoet. Uiteindelijk tendeert de kunst juist de dingen in hun werkelijke wezen in onze tegenwoordigheid te stellen. 'Die Kunst lässt die Wahrheit entspringen' (*Heidegger*).[1]

De suspensie der practische bedoelingen als voor-waarde ener ontmoeting met het zijnde, dat in de modus van zijn 'zijn', zijn essentie als 'Gestalt' en qualiteit zich geeft door het ontvangen van de verwijlende belangstellende blik, het luisterende oor, is in genen dele een *passiviteit* als van de was, die een indruk ontvangt. Zelfs al zou men met Binswanger aannemen, dat 'Dasein als Wirheit' geen intentionele structuur heeft, dan is de voorwaarde hiervoor toch de *act* van het verwijlen.

Het menselijk bestaan is altijd tegelijk een bestaan in een wereld van weerstanden en waarden. De wereld van dingen en mensen ontwerpen wij altijd in zekere zin door ons bedoelen, maar zij is ons ook in zekere zin *gegeven*, doordat zij zich gevend openbaart en wij *ontvangen* haar dan als qualiteiten, gestalten, zin en waarde in de ontmoeting, die wij slechts bereiken in het suspenderen van onze practische intenties.

Onafhankelijk van de juistheid van Binswangers opvatting over de vormen van het 'Dasein' vragen wij thans: hoe is het mogelijk, dat de mens als *bestaande* oorspronkelijk een wereld van weerstand en van eigen-waarde aantreft, en dan is het duidelijk, dat dit uit zijn

1 *Holzwege*, Frankfurt 1950, p. 64.

lichamelijkheid begrepen moet worden. In de bezinning hierop gaan wij van de reeds genoemde klassieke (en in zekere zin dogmatische) gedachte uit, dat het menselijk lichaam niet toevallig is, maar objectief orgaan van de geest. Onder de geest verstaan wij een wetendzijn *van* het zijnde en een zijn-*met*-het-zijnde, en hierdoor een in beginsel vrij-zijn in keuze, ontwerp en beslissing.

Lichamelijk bestaan is steeds een bestaan *in* eigen begrenzing, hetgeen tevens een transcenderend bestaan is naar dat, wat de mens begrenst. De zelf-beweging in haar onverbreekbare verbinding met de zintuigelijkheid kan apriorisch begrepen worden als de fundering van deze transcendentie in het lichamelijk bestaan en dus als noodzakelijke voorwaarde voor de constituering van elke wereld. De zelfbeweging is spontaneïteit en daarom van oorsprong expansief (en agressief), want het 'andere', de door haar aangetroffen werkelijkheid, is primair *weerstand*. Even oorspronkelijk echter is het, dat door de zintuigelijke affectie en de hierdoor *beheerste* agressieve expansiviteit de zelfbeweging tot een *adaptatieve* beweging kan worden en daardoor het bestaan in een wereld van qualiteiten, gestalten dus *waarden* ontsluit.

De zelfbeweging, die zich primitief in spontane expansieve agressiviteit handhaaft, is in deze dynamische grondvorm de lichamelijke *aequivalentie* van het intentionele bewustzijn, dat in vrijheid een wereld ontwerpt, dus waarden voortbrengt. De adaptatieve, aangepaste en *zich* aanpassende beweging echter is het *aequivalent* van het bewustzijn, dat zichzelf begrijpt in een zijn-*met*-het-andere als bron van de ontdekking van waarden, die er zijn.

De expansieve en de adaptatieve beweging zijn de uitdrukking van twee verschillende acten. De eerste is een op een onbegrensde transcendentie gerichte intentionaliteit, het vastbesloten (in 'Selbstheit') ontwerpen van een geschiedenis van zinvolle samenhang en van zich zelf als de beheerser (van de natuur). Deze act constitueert dus de mens van *homo expansivus* tot *homo faber*, voortbrenger van waarden. De andere act wordt door de suspensie, de negatie van de expansieve bedoelingen *voorwaarde* voor een niet-

intentionele ontmoeting, het 'Dasein als Wirheit' en constitueert de *homo eroticus*, die tot *homo curativus* worden zal.[1]

Het is gemakkelijk in te zien, hoe de dynamiek een wereld en een wijze van mens-zijn constitueert, die wederkerig deze dynamiek opeisen. In wat wij de expansieve dynamiek noemden worden de dingen tot weerstanden, die omgekeerd als weerstandige wereld de expansie verwekken. In deze wisselwerking verdicht zich het bestaan tot een geprononceerde *manlijkheid*.

De adaptatieve, geen weerstand verwekkende dynamiek doet de qualiteit en gestalte, het zo-zijn, de waarde in de ontmoeting ontdekken. Maar daar deze ontdekking nooit voltooid is, wordt door de onuitputtelijke rijkdom van waarden, het omgaand-verwijlen-bij steeds weer *uitgelokt* en dus ook de adaequate dynamiek. In deze wisselwerking vormt zich de geprononceerde existentie in de modus der *vrouwelijkheid*.

Concreet is er geen uitsluitend manlijk of vrouwelijk bestaan en kan deze eenzijdigheid nooit voorkomen. *Zij zijn beide mogelijkheden van het menselijke, begrepen uit het bewustzijn, dat noodzakelijk intentioneel en even noodzakelijk een 'zijn-met' is*. Manlijk en vrouwelijk in de wereld zijn is realiseerbaar, doordat elk mens, zij het in verschillende mate, tweeërlei grondvorm van dynamiek bezit.

Trachten wij thans op grond van onze ontologische bezinning de empirie omtrent de fundamentele verschillen tussen man en vrouw te begrijpen.

Letten wij daarom op de *constateerbare* lichamelijke verschillen tussen jongens en meisjes reeds op zeer jeugdige leeftijd, dan is het opvallende, dat de jongen sterker is en stijvere gewrichten heeft. Dit berust op een verstijvingsinnervatie der spieren rondom het gewricht, hetgeen niet anders is dan de uitdrukking ener meer uitgesproken innerlijke irritatie. Deze vastheid van bouw, die doorleefd moet worden als een meer zelfstandige positie, is echter ook

1 Dit niet in de zin van HEIDEGGER, die het 'Besorgen'. juist de practische activiteit noemt.

wezenlijk voor de expansief agressieve dynamiek, die men aan de grotere hoeveelheid manlijke hormonen toeschrijft.

Het dynamische beeld van het jongetje, dat in zijn abrupte forse bewegingen een wereld van weerstanden ontmoet en deze door zijn expansieve geïrriteerde agressie overwint, is niet anders dan de samenvatting van al het 'echt-jongensachtige', zoals het in talrijke situaties zich toont.

Tot dit jongensachtige behoort blijkens alle hierover verzamelde gegevens ook het gebruik van het aangetroffene voor een doel. Dit is begrijpelijk! Voor het doorleven is immers het aangetroffene eerst een weerstand door de belemmering, die het aan de beweging geeft en juist door deze belemmering constitueert zich de primaire *vitale* spontane expansiviteit tot een *intentionaliteit*, die aanvankelijk uitsluitend het bewustzijn van een zich *verder* uitstrekkende beweging is en niet van een *bepaald* te bereiken eindpunt. De ervaring van het weerstandige en de hieraan verbonden existentiële zelfervaring van het manlijk optreden doet de 'echte' jongen *alles als mogelijk weerstandig* ontwerpen en bepaalt van den beginne af zijn eigenzinnige greep op de wereld.

Naarmate door de differentiatie van het bestaan zich doeleinden voordoen, wordt het bewegen tot een handelen en het weerstandige tot mogelijk materiaal. De oorspronkelijke wereld der weerstanden wordt er een van relatieve (pragmatische) waarde. Daar deze echter functioneel is, wordt alles genomen *om* iets mee te doen, zoals een weerstand ervaren wordt *om* te overwinnen. Daardoor is voor het jongensachtig doorleefd bestaan de wereld iets, dat principieel intentioneel getranscendeerd wordt, *een wereld, waar men niet bij verwijlt, een wereld zonder eigen-waarde*.

Geheel anders ontdekt het meisje door haar dynamiek heen de vrouwelijke wereld. Wij noemden deze dynamische grondvorm de adaptatieve, zich aanpassende beweging. Het is ons duidelijk geworden, dat hierdoor het andere niet ontmoet wordt als weerstand, maar als *qualiteit* en *gestalte*, dus als eigen-waarde.

Men zal wellicht opmerken, dat dit alleen voor het *tastend* waar-

nemen geldt, omdat dit meer dan enig ander zintuigelijk waarnemen in een functioneel kringproces innig met het bewegen is verbonden. Inderdaad: indien er geen oorspronkelijke eenheid van zelfbeweging en tasten bestond, zou er geen verschil tussen de manlijke en vrouwelijke levenswijze zijn. Er bestaat immers geen sexuele differentiatie in de zintuigelijkheid op zichzelf beschouwd. Dit op zichzelf beschouwen van de waarneming is echter ontoelaatbaar. De phaenomenologie van de waarneming en de feitelijkheid der genetische ontwikkeling tonen het nauwe verband van *alle* vormen van zintuigelijkheid met de zelfbeweging.

Wij kunnen uit onze overdenking besluiten - en de ervaring bevestigt dit -, dat de typische manlijke wijze van het zich-in-de-wereld-bevinden de mens constitueert als 'arbeider' en zijn wereld als een wereld van weerstanden en middelen. Het typisch vrouwelijke constitueert de mens, om de formulering van Binswanger over te nemen, in een 'Dasein als Wirheit' als de 'beminnende mens', als '*mede-schepsel*' van het in qualiteit en gestalte verschijnende zijnde. De wereld van de vrouw is dus in beginsel een wereld van zich ontsluitende en ontsloten wordende eigen-waarde.

Er is echter maar één wezen, dat mens heet, maar deze kan - hoewel nooit volledig - door zijn doorleefd lichamelijk in-de-wereld-zijn het bestaan in twee richtingen differentiëren en daardoor tweeerlei werelden duidelijker laten worden. Zo verbaast het ons dan ook niet, dat geen enkel concreet mens 'volkomen' manlijk of vrouwelijk is.

Van oudsher heeft men opgemerkt, dat er tussen de sexen geleidelijke overgangen bestaan, die des te sterker voor den dag moeten komen op oudere leeftijd, omdat al voortlevende het noodzakelijk is, dat ieder mens zowel weerstanden, middelen als zijns-waarden ontmoet. Elke vrouw is in staat om te handelen, te arbeiden en als 'homo faber' iets voort te brengen. Hieraan moge worden toegevoegd, dat omgekeerd ook elke man de vrijheid heeft om stil te staan bij de zijnswaarde der dingen. De structuur van de situaties in het practische leven eist zowel het nemen *bij* iets en het nemen

als iets en de aanpassing aan het milieu bestaat juist hierin, dat de expansieve en adaptatieve vorm van dynamiek bij beide geslachten zich kan ontwikkelen.

In ieder geval is het volkomen zeker, dat er een *aangeboren* verschil tussen het jongetje en het meisje bestaat en dat dit verschil het dynamisch type betreft.[1] Ook al is dit verschil klein, dan heeft dit toch zeer grote gevolgen en wel des te meer, omdat in onze cultuur het aanwezige jongenschtige bij de jongen en het meisjesachtige bij het meisje door de opvoeding zoveel mogelijk bevorderd wordt.

Wij komen dus tot de conclusie, dat er inderdaad over een oorspronkelijke wereld van de vrouw gesproken kan worden en wel in twee betekenissen. Oorspronkelijk is er een vrouwelijke wereld, omdat er een aangeboren dynamisch verschil tussen de sexen bestaat. Behalve in empirisch-genetische zin kunnen wij het oorspronkelijke van de vrouwelijke wereld echter ook opvatten als gefundeerd in het wezen van de mens, zijn 'Dasein' en zijn existentie.

De twee aspecten, die het *éne* menselijke bestaan door de lichamelijkheid verkrijgt, zijn in overeenstemming met de twee aspecten van het *wezen* van het bewustzijn: namelijk de intentionaliteit en het verankerd zijn in het zijnde.

1 Een bevestiging hiervan levert een (nog niet gepubliceerd) onderzoek van een mijner leerlingen, betreffende het phaenotypisch verschil tussen de jongen en het meisje gedurende het eerste levensjaar.

3. Het zorgend in de wereld zijn

ELLE *ne fait rien comme nous. Elle pense, parle, agit autrement*.
MICHELET[1]
LE *balai serait donc dans les attributs d'Hercule*.
ALAIN

WIJ hebben aan het phaenotypische beeld van de vrouw de dynamische kenmerken opgespoord en daarna gezien, hoe in de allereerste jeugd reeds deze zelfde kenmerken spontaan optreden. De motorische differentiatie der sexen kunnen wij dus uit de ontwikkeling van de expansieve en de adaptatieve bewegingsvorm onder invloed van milieu en opvoeding begrijpen. Bovendien hebben wij deze twee oorspronkelijke bewegingsvormen in hun menselijkheid uit het wezen van het bewustzijn trachten te verstaan, doordat dit bewustzijn altijd een intentioneel bewustzijn is en tegelijk een verankerd zijn in het zijn. Wij staan thans voor de vraag, hoe de aangeboren sexuele differentiatie in de menselijke dynamiek zich in het verdere leven onder de voortdurende inwerking van het milieu tot voor de sexen kenmerkende acten ontplooit. Het is bekend, dat de oorspronkelijke dynamische verschillen niet in die mate determinerend zijn, dat de ontwikkeling van het manlijke en vrouwelijke type in zeer uiteenlopende milieu's altijd zodanig zou moeten verlopen, dat zij ongeveer het phaenotypische beeld van de Europese mens tot resultaat heeft. De onderzoekingen[2] bij primitieve volkeren hebben geleerd, hoe de ontwikkeling onder andere opvoedkundige voorwaarden en andere sociologische omstandigheden dan de onze volkomen kan afwijken van die, welke tot het aan ons bekende typisch manlijke of typisch vrouwelijke bestaan voert.

1 *L'amour*, Paris s.d.p. 50.
2 MARGARET MEAD, *Sex and Temperament in three primitive Societies*, 1935; DEZELFDE, *Male and Female*, London 1950.

Wanneer wij echter de ontwikkelingsgang, die wij in onze eigen cultuur opmerken, nader beschouwen, dan is het zonder meer duidelijk, dat talrijke bezigheden in het dagelijks leven van het kind en van de volwassene, hetzij meer bij het manlijke, hetzij meer bij het vrouwelijke dynamische type aansluiten. Wanneer men borduren vergelijkt met voetballen, dan is het verschil niet moeilijk te begrijpen. Onze conventionele beoordeling van de typisch vrouwelijke of manlijke bezigheden wordt beheerst door een onmiddellijk bewustzijn van de wijze, waarop deze bezigheden verricht worden, en dus van het impulsverloop, dat bij deze bezigheden nodig is, waarbij dan de waardering in de zin van 'echt iets voor een meisje' of 'echt iets voor een jongen' geheel ontleend is aan het phaenotypische gedifferentieerde beeld, dat wij van de sexen bezitten.

Maar de vraag moet worden gesteld, of in de ontwikkeling van vrouw en man toch niet enkele momenten aanwezig zijn, die - als men zo mag zeggen - in de 'natuur' van de dynamische grondverschillen liggen. Wanneer wij zeggen 'in de natuur liggen', dan bedoelen wij daarmede, dat de mens door zijn intentionele acten heen de aanleg van zijn lichamelijkheid steeds weer begrijpt en aangrijpt als uitgangspunt voor zijn eigen, in het grondtype van zijn sexe voortschrijdende, persoonlijke ontwikkeling.

In de eerste plaats zal zich zulk een ontwikkeling voltrekken in de oppositie der sexen. In de ontmoeting van jongens en meisjes, mannen en vrouwen vormt zich het beeld, dat de ene sexe van de andere ontwerpt en waarop de andere sexe zodanig antwoordt, dat dit antwoord met dit ontwerp overeenkomt. De ontmoetingen voltrekken zich concreet door het woord, door de blik, door de stem, door het gebaar, door de handdruk en door het samen bezig zijn. In al deze gevallen is er een bepaalde wederkerigheid. Zelfs wanneer een jongen een meisje een duw geeft, bestaat er nog evenzeer wederkerigheid - zij het ook door de negatieve uiting van het meisje - als bij een gezamenlijk spel van jongens met meisjes.

Het is dus volkomen onjuist - en daar moet de nadruk op worden

gelegd - om het phaenotypische beeld van de vrouw bijvoorbeeld te ontwerpen vanuit het gezichtspunt van een 'neutrale' toeschouwer, zoals men geneigd zou zijn dit wetenschappelijk te doen. Vanuit het gezichtspunt van de toeschouwer is er zeker een descriptie te geven van het waarneembare gedrag, zo goed als er een descriptie is te geven van psychologische eigenschappen, die zich bij de volwassen man en vrouw in onze cultuur voordoen. Maar reeds *Heymans* heeft in zijn boek over de psychologie der vrouwen opgemerkt, dat zijn eindconclusie, die na een omvangrijke enquête en een moeizame statistische verwerking verkregen werd, - 'de vrouw is meer emotioneel, heeft een wat nauwer bewustzijn en is meer plichtsgetrouw' - volstrekt niet overeenkomt met het eigenlijke *beeld* van de vrouw. Hij zegt dan ook: dit beeld is onuitsprekelijk, zoals alles wat in de ontmoeting gekend wordt wezenlijk onuitsprekelijk is. Wij kunnen echter nooit anders het phaenotypische beeld van een mens leren kennen dan in de *ontmoeting*. Dat geldt voor de kennis van één persoon, zoals door *Van Lennep*[1] helder werd uiteengezet, dat geldt ook voor een groep, voor mannen, vrouwen, of welke groep ook.

Wanneer men iemand ontmoet, kan men hem wel als een ding bekijken, maar ook dan nog verwacht men bepaalde indrukken; de indrukken, die men verwacht, zijn altijd de antwoorden, die de ander op het bekijken geeft. Dus zelfs bij de meest objectieve toeschouwer is er altijd nog een minimum van ontmoeting, een gereduceerde ontmoeting. Dit wordt anders als de *omgang* niet de bedoeling heeft de verhouding tot stand te brengen tussen een toeschouwer en een beschouwde.

Wij willen een ogenblik stilstaan bij de handdruk, die mannen en vrouwen elkander in het dagelijks leven zonder enige andere bedoeling geven, dan alleen als verwerkelijking van de traditionele groet. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat wanner men iemand een hand geeft - of omgekeerd iemand ons een hand geeft - er altijd een wederkerig geven en ontvangen bestaat. De gelijk-

1 *Gewogen, bekeken, ontmoet*. Den Haag (M. Nijhoff) 1946.

waardigheid van dit geven en ontvangen is niet altijd aanwezig. Als men de studie van *Van den Berg*[1] over de schizophrene handdruk leest, treft ons, dat de bijzonder oneigenlijke wijze, waarop de schizophreen iemand de hand geeft, onmenselijk, afschuwelijk is en ons onmiddellijk doet begrijpen, dat de schizophreen buiten de menselijke gemeenschap staat.

Hoe is de aard van de handdruk tussen man en vrouw? Er zijn vele mogelijkheden. Er zijn vrouwen, die een stevige 'poot' geven. Er zijn mannen met een slap handje. Alle overgangen daartussen komen voor. Toch overweegt in het algemeen het feit, dat de man een grote hand heeft en de vrouw een kleine en dat de grote hand sterker is. Maar dit is niet alles. Niet alleen is de spierkracht van de man groter, maar zijn *greep* is anders. De man doorleeft zijn eigen lichamelijke existentie altijd als een besliste greep op de wereld en wanneer hij een hand geeft, is dit een moment van dit steeds aanwezige existentiële bewustzijn. *Simone de Beauvoir* heeft dit uitmuntend begrepen. Zij heeft gezegd, dat de labiliteit van de vrouw niet alleen maar een vegetatief symptoom is, bijvoorbeeld spoedig een kleur krijgen, gauw schrikken of gauw vermoeid zijn, maar zij meent, - en als vrouwelijke mening heeft die stellig gezag - dat de vrouw haar eigen lichamelijkheid *in zichzelf*, als middel om iets te doen, als onzeker doorleeft, doordat zij eigenlijk burgeres van twee werelden is, van de menselijke wereld waarin men toegrijpt, zich depasseert, en van een 'natuur' waarin van alles geschiedt, een pseudo-immanentie die zij in zich zelf aantreft en wel zodanig, dat de vrouw door haar natuur voortdurend teruggeroepen wordt uit het bestaan als initiatief en greep op de wereld.

De constitutionele onzekerheid van de vrouw bepaalt mede haar handdruk. Het is de krachtige manlijke hand, die de kleine vrouwelijke omsluit, maar de man *matigt* zijn kracht. De vrouw, wier hand, zacht en fragile in de mannenhand gegrepen wordt, bemerkt, doorleeft, de matiging van de ander en weet, dat de ander weet,

1 J.H. v. d. BERG, *De betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie*, Dissertatie, Utrecht, 1946.

dat zij weet, dat deze matiging bestaat. De reciprociteit is niet één keer, maar twee keer. Hiermede voltrekt zich een stille afspraak - een dialectische verhouding - in de ontmoeting der sexen. De man voelt de hand als minder beslist toegestoken, als minder grijpend en ervaart de persoon daarin als gereserveerder, tevens als minder expansief en agressief, - maar vooral als *minder onbevangen*. Minder onbevangen, omdat in het algemeen de directe greep op de wereld meer onbevangen is door de geringere vóórzichtigheid, die dan ook terecht niet de vader, maar de moeder van alle porceleinkasten is. De vrouw ervaart deze ervaring van de man en de man ervaart, dat de vrouw zijn ervaring ervaart.

Zo is deze - zeer zeker nog onvolledige - analyse van zulk een eenvoudig verschijnsel als de handdruk der sexen toch wel geschikt om een methodisch uitzicht te openen voor gehele nieuwe sociaalpsychologische onderzoekingen. Uitgaande van de meest elementaire verschijnselen moeten wij trachten de ontmoetingsvormen in hun constituerende macht van oppositie, samenbinding en rangorde te begrijpen. Dit is de reden, dat wij een ogenblik bij de handdruk hebben stil gestaan.

In de concreetheid van het volwaardige menselijke bestaan, zoals wij dit kennen, zien wij, hoe de fundamentele tegenstelling in dynamiek zich in de kinderlijke leeftijd in alle mogelijke *spelen* uitleeft. Het is duidelijk, dat de adaptatieve dynamiek volkomen congruent is aan alle gefrommel met lapjes en borduurseltjes en poppengedoe, ook in het touwtje springen, kaatsen met een bal, enz. Het is duidelijk, dat het doorleven van de weerstanden en de toename van de expansiviteit en agressiviteit aan deze weerstanden overeenkomstig is aan alle kampspelen en alle andere bekende jongensspelen. Dit alles staat nog buiten de volwaardigheid van het menselijke, maar het wijst hier reeds duidelijk heen.

Welnu: de tegenstelling der sexen, in het medium van de volwaardigheid van het menselijk bestaan, maakt zich kenbaar in het verschil tussen twee acten, die wij voorlopig als volledig onderscheiden willen stellen, het verschil tussen *arbeiden* en *verzorgen*. Beide

zijn echte volwaardige menselijke acten, die zich voltrekken in de verhouding tot de wereld, en waarbij het bestaan niet meer verloopt, zoals '*men*' leeft, '*men*' bestaat, maar waarbij het bestaan als existentieel kenmerk 'Selbstheit' krijgt, de beslistheid van het op zich nemen van de verantwoordelijkheid der situatie en van het ontwerp.

Wanneer wij het arbeiden en het verzorgen tegenover elkaar stellen, dan merken wij op, dat arbeiden een handelen betekent, dat uit een intentionele act voortkomt, waarbij het bewustzijn gericht is op een voorgesteld doel, dat ten aanzien van de bezigheid zelfstandig is. Hierbij wordt de aangeboden wereld begrepen als een systeem van middelen om het voorgestelde doel te bereiken. Het arbeiden onderstelt een zich richten op een bepaald eind-resultaat, een doel, dat buiten het arbeiden ligt, dus buiten de bezigheid zelf, maar waarop de daad betrokken is. Het ontwerp van het aangetroffene als een middel voor het bereiken van een doel betekent, dat het dus niet genomen wordt, zoals het in zichzelf is en zich presenteren kan, dus niet aanvaard wordt in zijn eigenwaarde. Deze eigenwaarde wordt gerelativeerd ten aanzien van wat de arbeider de bruikbaarheid noemt. Door dat begrip van bruikbaarheid toe te passen, onderscheidt de arbeider het waardeloze, de weerstand, het geschikte materiaal, het instrument, eventueel de noodzakelijke tussenschakels en het bijkomstige, indien zijn arbeid daar aanleiding toe geeft. In ieder geval bedoelt de arbeidende mens echter aan het aanwezige als zodanig voorbij te gaan. Hij constitueert dus het eigen bestaan als een verwikkeld zijn in de projecten van zijn arbeid en wat in de feitelijkheid der wereld hem als materiaal aangeboden wordt. Zo constitueert zich dus zijn bestaan als autonoom, als prospectief, op de verte gericht, als expansief en altijd ook als agressief.

Daartegenover staat de structuur van het verzorgen. Het verzorgen is een activiteit, uiting van het intentionele bewustzijn van de concrete tegenwoordigheid van waarden, die door de beslistheid van ons bestaan - en wel een beslistheid in de modus van het 'Mitsein'

(van het samenzijn) - in hun waarde worden ontdekt, behouden, opgeroepen of vermeerderd. Dus in het verzorgen treft de mens niet slechts waarden aan, maar hij treft deze aan met het besliste bewustzijn, dat door het eigen bestaan als een verzorgend verwijlen deze waarden door hem en voor hem worden behouden, opgeroepen of vermeerderd. Dit geschiedt zowel door het verwijlen-bij als ook door de volgzame, adaptatieve dynamiek, die echter in zichzelf nog geen verzorgen is. Het verzorgen realiseert zich door deze dynamiek heen. Immers, door deze adaptatieve dynamiek, door het luisteren en het volgen, zal de verzorgende persoon het object kennen in zijn waarde en mogelijke waarde en hij zal dit kennen doorleven als een deelnemend samen zijn, maar het wordt pas tot zorgen in het besliste op zich nemen van de bedreigingen van deze waarde en in het geloof van de verwerkelijkingsmogelijkheden, die verborgen waarden bezitten.

De wereld van arbeiden is die van weerstanden en vormt het bestaan door de afwisseling van spannen en ontspannen, constitueert het bestaan als solide, als hard en sterk, als beslist toegrijpend, als een bestaan van kunnen, moeten en willen, van overwinnen en moedig zijn. Het is duidelijk, dat deze door ons genoemde trekken de traditioneel manlijke zijn. Er wordt door de act van het arbeiden als zodanig tegelijkertijd een ethos en een pathos geconstitueerd. Arbeiden is dus niet maar een bepaalde wijze van doen, maar het is een normatief gedrag, waardoor het bestaan een zedelijke structuur verkiest te zijn. Nu heeft de arbeid principieel het onmenselijke als object, en wel omdat het menselijke eerst menselijk is, wanneer het niet te bearbeiden is, niet te maken, niet te construeren, niet te vervormen onder de greep van een ander. Hieruit volgt, door een innerlijke logica, dat de arbeid de existentie moet constitueren in objectiviteit, zakelijkheid, in rationeel-empirische kennis, maar ook in eenzaamheid, zonder de menselijke relaties van het Mitsein, begrepen als ‘liebende Wirheit’. De homo faber kent het menselijke in de rechts- en plichtsverhoudingen, die de zedelijk noodzakelijke omlijsting van de arbeidsmogelijkheid vor-

men. Elke arbeid masculiniseert; wij zien dit bij de vrouwen der primitieve volkeren, bij onze volksklassen en bij de boerenbevolking. Het zijn dus niet slechtere sociale of hygiënische condities, het is ook niet 'weer en wind', waardoor werkvrouwen zo masculien kunnen optreden, maar het is de arbeid zelf die, wanneer zij het bestaan vormt, het phaenotypische beeld verschuift in de richting van wat men manlijk noemt.

Verduidelijkt wordt dit nog, wanneer men let op de feminisatie, de vervrouwelijking, die door het niet-arbeiden bij mannen optreedt. De niet-arbeidende mannen, hetzij in bepaalde standen, bij sommige volkeren of in bepaalde cultuurperioden, vertonen in hun phaenotypische beeld een duidelijke feminisering. Natuurlijk kunnen andere factoren, die hier niet mogen worden onderschat, het bestaan van de man en zijn verschijning bepalen. Wanneer iemand niet arbeidt, maar wel oorlog voert, of wanneer iemand niet arbeidt, maar als Don Juan veldtochten onderneemt en avonturen - reële of imaginaire - beleeft, zijn dit motieven voor de vorming van een wereld van materiaal, middelen en weerstanden en voor een expansieve en agressieve dynamiek, die formeel met arbeid verwantschap vertoont. Het arbeiden is dus niet een zekere mate van bezig-zijn of ijver, maar het gaat om de intentionele structuur, die het hele dynamische verloop bepaalt.

Hoe is het nu bij het verzorgen? De wereld van het verzorgen noemen wij de wereld van de aangetroffen waarden en mogelijke waarden, die uitgelokt en opgeroepen worden door de inzet van de verzorgende personen. Hier constitueert zich het bestaan als meegaand, als luisterend en daarbij als niet-eigenzinnig maar als volgzaam. In dit ene begrip van het niet-eigenzinnig-zijn is datgene vervat, wat het woord zelf reeds zegt. Het niet-eigenzinnig bestaan geeft het op, om vanuit het eigen initiatief vérgelegen practische bedoelingen te realiseren zonder consideratie met wat aangetroffen wordt. Het bestaan is hier niet primair vervat in het 'kunnen, moeten, willen', maar in het 'behoren en mogen', want het bestaan is volgzaam, gehoorzaam en zachtmoedig.

De wereld van het verzorgen is die van de waarde. De act van het verzorgen is vervuld met het ethos en het pathos, die wij de vrouwelijkheid noemen. Het object van het verzorgen is vóór alles het menselijke of wat zich als menselijk voordoet. Ook dit is doorzichtig. Het verzorgen ontplooit zich immers als het adaptatieve en inschikkelijke, zich schikkende verwijlen bij iets, in zoverre dit iets in de ontmoeting zich kenbaar maakt als een verschijnende innerlijkheid, die wij phaenomenaal de verborgen mogelijkheden van iets noemen. Het is bekend, dat men zeer wel over de innerlijkheid van iets - een kind, een kunstwerk - kan spreken, zonder rationeel ter verantwoording te worden geroepen of zich te verantwoorden. Wij bedoelen met de phaenomenale innerlijkheid dat wat niet oppervlakkig is, wat niet zinnelijk definieerbaar aan de oppervlakte ligt, maar in elke ontmoeting verschijnt, want 'Jegliches Seiende, das begegnet und mitgegnet, hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält' (*Heidegger*).[1] Uitsluitend in de ontmoeting kan zich het verzorgen voltrekken en wel des te 'echter', naarmate de ontmoeting echter is. De eenvoudigste intentionele act, namelijk het laten geschieden en wel onder de meest gunstige voorwaarden is een verzorgen, dat oneigenlijk genoemd moet worden. Het is het verzorgen als van een bloemkweker, die de dingen naar hun natuur laat groeien en door zijn arbeid de meest gunstige voorwaarden schept. De ontwikkeling van het *authentiek* bestaan van een mens is echter iets anders dan het groeien van planten. Het verzorgen betekent dan ook ten aanzien van het eigenlijk menselijke principieel geheel iets anders dan het verzorgen van een plant, een dier, een tuin of een cultuurobject. Het echte verzorgen is ook iets anders dan het veelvuldig met verzorgen verwarde verplegen, behandelen en beredderen, welke, zoals bekend, bij voorkeur aan de vrouw toegewezen bezigheden zijn. Wat nodig is in het authentieke verzorgen is de tegenwoordigstelling van de verzorger en de verzorgde in de modus van de *Wirheit*, in die roep van hart

1 *Holzwege*, p. 42.

tot hart, die met sentimentaliteit niets te maken heeft, maar juist het werkelijke beroep is op de vrijheid en dus op de zelfverwerkelijking van de mens. Deze niet-discursieve en eigenlijk niets bedoelende belangeloze en vanzelfsprekende eenheid constitueert zich door een zeer moeilijk te voltrekken act, namelijk de bewuste suspensie van het oneigenlijke verzorgen, de arbeid van het verplegen, behandelen, beredderen. Het laten geschieden is hier niet meer een vertrouwen op een objectieve natuur, maar is dat laten geschieden, dat vertrouwt, dat wil zeggen gelooft, in het hoogste menselijke samenzijn, namelijk de begeertevrije liefde.

Voordat wij deze gedachtengang, die dus uitmondt in een zeer vèrreikend verschil, dat tussen de manlijke en vrouwelijke wereld *kan* bestaan, verder uitwerken, dienen wij de act van het arbeiden en die van het verzorgen in hun concreetheid nog wat nader te bezien. De manlijke arbeid schrijdt voort op de wijze van een gaan met accentuering der pauzen. Deze pauzen zijn rustpunten of momentane doeleinden in de voortschrijdende arbeid. Het vrouwelijke verzorgen schrijdt niet voort. Het heeft in zichzelf *als* verzorgende act geen gerichtheid op een eindpunt, maar het is intentioneel gericht op het te verzorgen object. *Dit zorgbehoevende object is het middelpunt van de zorgenkring*. Het verzorgen circuleert in een in zichzelf gegeven eindeloosheid en wel zo lang als de spanning op het middelpunt bestaat, en het houdt op, niet uit zichzelf, maar doordat het object als zorgbehoevend er niet meer is. De circulerende kringbeweging van het verzorgen vervalt dus door het wegvallen van de centripetale kracht. Zo is dus formeel het arbeiden voorstelbaar als een lijn een het zorgen als een gesloten kring. In het phaenotypische beeld van manlijke en vrouwelijke dynamiek hebben wij dezelfde algemene kenmerken, die wij bij het volwaardige arbeiden en zuiver verzorgen aantreffen, opgemerkt.

Uit het wezen van de arbeid volgt, dat deze altijd een voortbrengen van een vormverandering is. Verandering is echter slechts te verwerkelijken door het beheersen en overheersen. Arbeid is dus in letterlijke zin altijd een maken, ook wanneer er niets gemaakt

wordt, bijvoorbeeld alleen maar iets wordt kapot gemaakt. Wanneer de mens 'homo faber' wordt genoemd, dan geldt dit voor 'l'homme' of 'homo' in de zin van 'man'. Zo schrijft dan ook *Alain* in een van zijn *propos*: 'L'esprit masculin ne cesse pas de composer' - de manlijke geest kan niet anders dan iets maken, iets samenstellen, iets voortbrengen, iets scheppen. De arbeid is *altijd* creatie en bevat dus steeds een moment van oorspronkelijkheid. Dat dit in de geautomatiseerde gewoontehandeling tot een minimum is gereduceerd, is duidelijk. De volwaardige arbeid bevindt zich steeds in het gebied van de verwachting en de verrassing. De weerstandigheid van de wereld zelf is vol verrassingen. De improvisatie behoort daarom reeds tot het wezen der arbeid. Het is het improvisatorische en vormen-scheppende ingrijpen in de gang van de natuur, dat men het vormen van de cultuur noemt. De homo faber brengt de cultuur voort en dus ook de geschiedenis. Door de verrassing en verwachting is de arbeid steeds een avontuur. Daarom vinden wij in de arbeid als act een onverwachte combinatie van macht en onmacht. Een macht, die zich realiseert en tegelijk een onmacht tegenover het verrassende moment. De macht, die zich reeds in het *kunnen* arbeiden uitdrukt, is een macht, die groeit uit de inwendige noodzaak van de situatie, uit de noodzaak van het overwinnen der weerstanden en het aanwenden der middelen. Toch is er in de arbeid tegelijkertijd een gehoorzamen aan wat men de harde werkelijkheid noemt. Hieruit begrijpen wij wat boven reeds aangeduid werd, dat de manlijke wereld in zijn ethische structuur zich constitueert in het begrip van de plicht, en wij kunnen daar thans aan toevoegen in de begrippen bevelen en gehoorzamen, macht en onmacht. Zowel het bevelen als het gehoorzamen zijn beide een zeer beslist moeten en eisen beide een zeer beslist kunnen. Menselijke geschiedenis staat in dit teken van moeten en kunnen en daarom is de geschiedenis der mensen altijd door '*manlijkheid*' gemaakt. Dit betekent daarom niet, dat zij uitsluitend door *mannen* gemaakt behoeft te worden, want elk mens, ook de vrouw kan arbeiden. In ieder geval be-

grijpen wij uit onze phaenomenologische analyse van de manlijke dynamiek en het arbeiden, dat de maatschappij op de ethische normen van bevelen en gehoorzamen gebouwd moet zijn. De wereld van de arbeidende mens krijgt echter zelf het aspect van vele 'dingen', die elkander bevelen en gehoorzamen en daarom noodzakelijk met elkaar verbonden zijn door dezelfde wetten, waaraan ook de mens zich onderwerpen moet.

Uit het eigenlijke wezen van het verzorgen volgt een geheel andere wereld en een geheel ander ethos.

Het zorgen, gegroeid uit de adaptatieve dynamiek en hierdoor gevoed, ontmoet de wereld als waarde en waardebron en dus als onvolkomen ten aanzien van zijn *eigen* mogelijkheden. Het verwijlt bij de dingen, zoals zij zich zorgbehoevend, en dit is zorg-vragend, voordoen. De verzorgende persoon in zoverre hij authentiek verzorgt, is daarbij, zoals wij opmerken, niet slechts wachtend en verwachtend, zoals een bloemkweker, maar ook gelovend, vertrouwend, dat door het samenzijn zelf en door het verzorgen de waarden worden verwerkelijkt, die anders verborgen zouden blijven. Daarom gaat het verzorgen, zoals het zich in het vrouwenbestaan voordoet, nooit op in een discursief *gedoe*, in een voortdurend bezig-zijn, en er schijnt een eigenaardige tegenstelling te bestaan tussen onze opvatting van de vrouw als dynamisch aangelegd op een verzorgend verwijlen en het feit, dat wij de vrouw, althans in haar meest eigen milieu als de rusteloze, voortdurend bezige schijnbaar bij niets verwijlende persoon ontmoeten. Toch is deze tegenstelling geen werkelijke. Gewoonlijk bedoelen wij met het verzorgen van iets, een langdurig verzorgen, waarbij dit gericht is op een middelpunt van zorg, dat geruime tijd deze zorg behoeft. Eigenlijk is alles, ook het meest vluchtige, dat niet ontmoet wordt als middel tot een doel of weerstand om te overwinnen of als materiaal om te vervormen, maar dat ontmoet wordt in zijn onvolkomenheid als zodanig en tegelijk in zijn mogelijkheden, die te realiseren zijn door de verzorgende hand en blik, een object van

het zorgen, iets, dat hierom vraagt. Enkele bloemen, die gerangschikt worden, verkrijgen eerst door de zorg hun hoge aesthetische waarde en ditzelfde geldt voor alles, dat zo wordt geordend, geplaatst, belicht, gereinigd enz., dat het tot zijn 'recht', dat is tot zijn waarde komt.

Voor de vrouwelijke act is dus ook wanneer zij maar vluchtig verwijlt bij de dingen de wereld toch een wereld van waarden, die door haar zorg nog hogere waarden verkrijgt. Toch is het verzorgen pas volledig te verwerkelijken ten opzichte van de mens en vooral van het kind. Daarom heeft *Alain*, wiens fijnzinnige geest wij reeds eerder opriepen om ons inzicht te verhelderen, gezegd: '*La fonction féminine est de conserver la forme humaine, de la protéger*.' Hij bedoelt met deze 'forme humaine' niet alleen de menselijke gestalte, maar alles, wat als het menselijke in de wereld aangetroffen wordt, omdat het op de menselijke vorm van bestaan betrekking heeft, - dus bijvoorbeeld het huis en het huisraad, de directe gebruiksvoorwerpen van onze cultuur, dus ook al de dingen, die zelf niet mensen zijn, maar tot de mens in verband staan en daarom de 'forme humaine' steunen en ondersteunen, zoals het gehele huiselijke milieu meer dan al het andere dit doet. Daarom zorgt de (goede) huisvrouw altijd voor de mens, direct en indirect. '*L'humain donc étant la province féminine et l'inhumain la masculine*', voegt Alain dan ook aan het bovengenoemde woord toe. Het onmenselijke is het gebied van de man. Dat betekent natuurlijk niet het natuurlijke, maar het duidt op al die zaken en begrippen, objecten van het objectiverende verstand, die niet *vragen* om verzorging, maar die als materiaal in de greep gegeven zijn en de bewerking behoeven om tot cultuurwaarden te worden.

Het is niet juist, wanneer men op grond van de tegenstelling 'humain' en 'inhumain' zou menen, dat de manlijke wereld van zaken en begrippen een soort affectloze wereld zou zijn en de emotionaliteit als kenmerk van de vrouw, zoals wij dit in de psychologische literatuur hebben aangetroffen, uitsluitend uit de adaptatieve dynamiek en uit het zorgend omgaan en verwijlen zou opwellen. In het

arbeiden bestaat er een *andere*, maar niet minder sterke deelname aan de op de mens betrokken kenmerken der dingen. De verstandelijke werkzaamheid richt zich zeer zeker in de arbeid tot de zakelijke verhoudingen, maar de doelstellingen van de arbeid en de te overwinnen weerstanden zijn sterk met affecten beladen. Daarentegen is het gevoelvolle verwijlen van het verzorgen eigenlijk *niet* affectief, want het is niet afhankelijk van de wisselvalligheid van de situatie, maar het zorgen wordt bezield en gedragen door het kennen van hart tot hart en dus door die 'raison de coeur', die *Pascal* bedoelt. Men vindt bij Pascal de gedachte dat het hart een kenbron is, zij het ook van een bijzondere soort. Deze kenbron is helder, maar ook krachtig door een zuiver en stabiel gevoel, dat echter niet tot de categorie van de affecten, de angst, de woede, de begeerte, behoort, maar een aanvoelend deelnemen is aan de innerlijke waarden. Wij kennen dit gevoel als eerbiedige toewending, bewondering, genegenheid, achting, tederheid, alle vormen van het beminnen, het gelovig vertrouwen en verwachten. Daarom heeft men van oudsher het verband gekend tussen het verzorgen en de *belangeloze liefde* en daarom kunnen wij vooruitlopend op datgene, waarheen het verzorgen verwijst, reeds zeggen, dat de arbeid schematisch in het ethos van de plicht en de gehoorzaamheid staat, het verzorgen echter in het ethos van de liefde, dus in het ethos van het offer.

Liefde als zodanig is eigenlijk geen act, en dus geen affectieve houding en verhouding die door het gemotiveerde vrije initiatief wordt gesteld. Wij vinden in het werk van *Binswanger* uitvoerig de gedachte uiteengezet, dat door alle intentionele verhoudingen heen het samenzijn in de vorm der 'liebende Wirheit' verwerkelijkt wordt als een wetend-zijn, dat boven elke intentionaliteit uitreikt. Dit kan men zeker nog niet van het verzorgen zeggen. Het verzorgen als zodanig bestaat volledig in de wereld. Het is een act, die gesteld wordt, een spanning, die onderhouden wordt, een verwachting, die gekoesterd, een tederheid, die bedoeld wordt. Maar de verzorgende act is toch altijd tegelijk een niets bedoelend samen-

zijn, een kennen van hart tot hart en staat dus in de ‘belichting’ van datgene, wat men de ‘Daseinsform als Wirheit’ noemt.

Daar men niet bij iets verwijlen kan zonder dat ook het andere bij ons zich tegenwoordig stelt, zal er dus bij het verzorgen altijd een vormende invloed van het object van de zorg uitgaan naar de persoon, die verzorgt. Deze terugwerking, waardoor dus de mens zich constitueert door zijn zorgend opgaan in een zorgbehoevende wereld, is het grondschema van ‘de levensweg’ van de vrouw in de cultuur, zoals men deze van de oudheid af in onze beschaving heeft gedacht.

Wij willen thans ons afvragen in hoeverre de dynamische tegenstelling der sexen ook in de dierenwereld zich in het leven manifesteert, in hoeverre dus de expansieve en adaptatieve dynamiek en de daaruit voortvloeiende acten van het arbeiden en het zorgen, reeds in de natuur verschijnen. Het dier is altijd onderweg. *Rilke*[1] zegt ergens: ‘Es geht so wie die Brunnen gehen’, dit betekent, dat het verwijlen bij iets eigenlijk niet behoort tot het *schijnbare* bestaan van het dier. In het leven van het door zijn natuur bepaalde dier is noch een echt arbeiden noch een echt verzorgen mogelijk, want arbeiden en verzorgen zijn in werkelijkheid eerst mogelijk door de excentrische houding van de mens tegenover zichzelf en tegenover het met hem zijnde. Dan eerst kan de mens zichzelf als arbeidend of verzorgend verkiezen. Echte arbeid onderstelt, zo zagen wij, praestatie, echt zorgen onderstelt belangeloze liefde. Het dier kan wel iets doen, maar niets praesteren; het kan wel een roep beantwoorden, maar zich niet belangeloos tot iets wenden. De beelden van het menselijke bestaan en dus ook het pseudoarbeiden en het pseudo-verzorgen vindt men in de dierenwereld overal. Het dier, dat voortschrijdt in zijn bezigheden, zijn voedsel zoekt, zijn nest bouwt, zijn jongen verzorgt, is in werkelijkheid nooit ergens aanwezig. Het volgt de dwang van de situaties en van zijn innerlijke aard, maar toch zijn er enkele gedragingen, die het

1 *Duineser Elegien*, (die achte Elegie).

zorgen in beeld brengen, die het verzorgen 'in verschijning' zijn. Het zijn deze gedragingen, die men zo vaak aan de vrouw ten voorbeeld stelt.

Het voornaamste is het gedrag van het moederdier ten opzichte van het jong. Formeel verschijnt hier dezelfde verhouding, als bij het werkelijke verzorgen. Hier is zelfs een treffend *beeld* van het verzorgen aanwezig, maar terwijl de zorgende mens zijn verzorgende act als vrijwillig antwoord kiest, zij het ook een gemotiveerd antwoord, hebben wij met een noodzakelijk gedrag van het dier te doen. Het dier is besloten in de situatie, waarin het zich bevindt. Het kan er zich nooit uit verheffen en tegenover stellen. *Het dier moet zorgen*. Het kan niet niet-zorgen. Daarom is het wezenlijke van deze menselijke act afwezig.

Zo kunnen wij dus zeggen, dat het dier eigenlijk nooit doelgericht is vanuit zichzelf en ook niet vrij zich kan richten op enige waarde, maar dat in het dierenleven arbeiden en zorgen objectief in beeldvorm aanwezig zijn. In de levende natuur gebeurt van alles, alsof het menselijk is. De vogel bouwt zijn nest alsof hij iets praesteert. Het dier verzorgt zijn jongen, alsof hij ze liefheeft. In dit alles treedt de natuur als vooraftekening van het eigenlijke menselijke ons tegemoet en toont, dat ook in dit opzicht het leven mogelijkheden bevat, die in het menselijke pas tot werkelijkheid worden. Wanneer wij de natuur zo begrijpen, is er dus van een echte tegenstelling tussen manlijk en vrouwelijk alleen sprake bij de mens. Natuurlijk, verschil in dynamiek vindt men ook bij dieren. Het vrouwelijke dier is soepeler, en bewegelijker. De vrouwelijke chimpansee kan een naald in een draad steken, een manlijke chimpansee leert dat nooit.[1] Het manlijke dier is hoekiger en stijver in zijn bewegingen, zoals de bok en de stier. Maar alles, wat hier in beginsel bestaat, blijft een begin en er is geen ontplooiing tot een werkelijk bestaan, omdat bestaan uitsluitend menselijk, dus geestelijk is. *Het echte manlijke en vrouwelijke zijn zijn beide dus een geestelijke vorm van zijn*. Daarom is de tegenstelling der sexen eerst

1 Geciteerd bij A. SCHEINFELD: *Women and Men*, p. 81.

volledig in de ethische tegenstelling, waarnaar wij reeds verwezen en waarover het volgende nog moge worden opgemerkt.

Wanneer men het begrip der manlijkheid uitgedrukt vindt in het menselijk bestaan - en dit kan zeer wel het concrete bestaan van een vrouw zijn - dan verschijnt het manlijke als het ethos van de samenhang tussen plicht, gehoorzamen, moed, inzet, wilskracht, verwerkelijkt in de praestatie.

In het vrouwelijke bestaan ontmoeten wij in het verzorgen de zedelijke eis der belangeloze liefde, de overgave, het offer. Zou men het manlijk bestaan uitsluitend als een arbeiden willen begrijpen, zonder dat het ethos der plicht in een liefde verankerd is, dan zou dit bestaan niet anders zijn dan de eeuwige onrust, een voortbeweging van doel tot doel, een voortschrijden van onderwerp naar onderwerp, een altijd onderweg zijn, stap na stap, altijd wegvluchtend van zichzelf en van het zijnde. Dan was het manlijk bestaan overeenkomstig aan de definitie waarmee *Sartre* zijn overdenkingen van *l'Être et le Néant* besluit: ‘l'homme est une passion inutile’.

Nietzsche heeft de nutteloosheid van het rusteloos bestaan uitgedrukt in de idee van ‘een eeuwige wederkeer’, ‘das rollende Rad’, een zinloze hartstocht overeenkomstig aan de ‘absurdité’ in de ‘mythe de Sisiphe’, die *Camus* ons heeft voorgesteld, waarbij Sisiphus altijd weer de steen opheft, die met noodzaak weer terugvalt. Daarbij zou het ethos van het manlijke zijn juist daarin bestaan, dat in zwijgende gehoorzaamheid aan de zinloze werkelijkheid met resignatie altijd weer de arbeid herhaald wordt. Stellig is er in de idee van de vrouwelijkheid een andere zedelijke idealiteit van het bestaan besloten, die zich verwerkelijkt in de terugwending van het geestelijk zijn tot zijn oorsprong, tot het leven dat in het ‘Dasein als Wirheit’ rust en boven de intentioneel ontworpen wereld uitreikt. Maar wij moeten hieraan de opmerking toevoegen, dat deze idealiteit in de wereld nooit zuiver verwerkelijkt kan zijn. In deze wereld besloten vindt de mens de volmaakt belangeloze liefde slechts in de benadering door het moeizame ar-

beiden heen. Als *beeld* is deze idealiteit van een boven het ‘in de wereld geworpen zijn’ uitreikend bestaan mogelijk en daarom is er ergens in ons een zijdelings heimwee naar het menselijk zijn in de immanentie, van een geborgenheid, een samenzijn, dat ‘über die Welt hinaus ist’. Dit heimwee dat in elke liefde gewekt wordt, vindt een blijvende voedingsbodem in iedere vorm van re-ligio, in zoverre deze een terugbinding naar de oorsprong van het leven zelf betekent. Zo verstaan wij ook het altijd weer opgemerkte verband van het vrouwelijk bestaan en de religie. Of anders gezegd: terwijl het manlijk aspect der menselijkheid een volkomen mundiaal aspect is, ontmoeten wij in het vrouwelijk aspect der menselijkheid een aspect, dat de wereld in principe transcendeert.

Thans moeten wij ons weer terugwenden tot de eenvoudige feitelijkheid der verschijnselen en tot de zinstructuur van het arbeiden en zorgen zoals het zich werkelijk voordoet. Wij stellen dan eerst vast, dat er geen manlijk arbeiden bestaat zonder een verzorgend element, want hoezeer ook de arbeid altijd op de verte is gericht, zij kan deze verte nooit bereiken zonder - al is het maar een moment - te verwijlen bij het tegenwoordige. Zelfs in het voortschrijden van stap na stap moet de voet toch op de aarde worden gezet en deze wordt dus aangetroffen zoals hij is, als hard of als zacht. Zo is dan ook inderdaad elke concrete arbeider, die zijn materiaal gebruikt, zorgzaam voor dit materiaal en zorgzaam voor zijn instrumenten. Zeker, dit verzorgen of zorgen staat in dienst van de arbeid, het is dus niet authentiek, het is ook niet zichzelf genoeg, maar het is toch een verzorgen, het is zelfs een noodzakelijke *voorwaarde* van de eigenlijke arbeidende act. Daar waar het arbeiden zich verheft boven de handenarbeid in de engste zin, krijgt onmiddellijk dit verzorgende element een veel diepere waarde. Wanneer de arbeid - bijvoorbeeld geestelijke arbeid - dat voortschrijdende, scheppende, vormgevende wordt, dat wij in de cultuur met geestelijke praestatie bedoelen, dan is daarbij wel zeer duidelijk, dat dit arbeiden doortrokken moet zijn met het feminiene

element van het verwijlend en verzorgend zijn bij datgene, wat in deze vormgeving tot vormen wordt gebracht.[1]

Er zijn natuurlijk ook bezigheden, waarbij de gehele arbeid eigenlijk niet door de mens, maar door de situatie wordt beheerst, waar de mens zelf deel van de situatie wordt en dit aanvaardende zijn bestaan vorm geeft. Dit is het geval bij handgrepen van de technische arbeid. In dit geval ontbreekt eigenlijk de idee der arbeid als zodanig, omdat een intentionaliteit, die het bereiken van een doel door het overwinnen van een weerstand beoogt, afwezig is. Het doel is om brood te verdienen. Dit heeft met de daadwerkelijke bezigheid, die arbeid heet, niets te maken. Het eigenlijke aandrijvende element, het eigenlijke ethos is niet in de praestatie zelf, maar in de sociologische structuur van de arbeidende mens gelegen. Dit geldt ook voor het zorgende element, dat in de technische bezigheid aanwezig schijnt te zijn. Men zegt wel: de fabrieksarbeider heeft dagelijks ook te zorgen, dat zijn machine in orde is, maar in hoeverre heeft dit nog iets te maken met die 'province humaine', die wij gezien hebben als het eigenlijke gebied, waarin

1 Waarom zijn er echter geen vrouwelijke genieën of althans zo goed als geen? DOSTOJEWSKIJ zegt (in de novelle *Die Sanfte*): 'Er is geen originaliteit in de vrouw - dat is een waarheid.' Waarom is er geen originaliteit bij de vrouw? Welke voorwaarde ontbreekt in haar natuur voor een mogelijk optreden van de geniale schepping? Men heeft getracht aan te tonen, dat de omstandigheden, de traditionele opvoeding en sociale positie van de vrouw de gronden zijn voor de ontbrekende genialiteit. Hiertegenover werd betoogd, dat vrouwen alle eeuwen door hebben gemusiceerd, geborduurd - èn gekookt, zonder dat ooit de praestaties boven goede reproducties uitreikten - enkele uitzonderingen daargelaten. Nu is het zeker, dat voor elke 'schepping', op welk cultureel gebied ook, een eerste voorwaarde is, dat de mens zich volledig depasseert en zich niet verplicht acht, bij het nabije te verwijlen. Zeker is dit niet genoeg voor een *geniale* prestatie, die niet slechts een uitzonderlijke begaafdheid en een productieve phantasie eist, maar ook die 'bezetenheid', die 'mania', welke een vorm van vrijheid insluit, die zonder *om te zien* een overschrijding van de grenzen van alle traditionele bestaanswijzen betekent. Wat overschreden wordt, is dan niet slechts de traditie van ontmoeting en omgang, van overdenking en begrip, maar evenzeer de fundamenteelste relatieschema's van het bestaan der andere mensen, der 'schepselen'. Wie omziet, versteent als de vrouw van Lot. Een 'schepper-zijn' is in principe geen 'schepsel-zijn', dus in principe het opzeggen van bindingen, gehoorzaamheid, verplichting. Hiertoe is de vrouw minder bereid; reeds *Heymans* constateerde de grotere plichtsbetrachting van de vrouw. Wij begrijpen dit uit het zorgend in de wereld zijn, de zorgvuldige voorzichtigheid en omzichtigheid, die men reeds opmerkt als een vrouw een muziekstuk speelt en zich zelfs geen variant permitteert of een taart bakt zonder in iets van het kookboek af te wijken.

zich het verzorgen voltrekt? De op de spits gedreven technisering van de arbeid maakt deze niet zwaar of vermoeiend, maar *hard*, omdat zij de mens dwingt zo hard als een ding te worden. Het verzorgen wordt door de situatie beheerst en staat niet meer in de vrijheid van de liefdevolle toewending van de persoon. Het ligt niet op onze weg om hier op welke wijze ook een critische of sociologische beschouwing te houden over de fabrieksarbeid, maar wel moeten wij als psychologen, die ons interesseren voor de mens en voor het menselijke bestaan, helder onderscheiden een arbeid, die hoezeer ook door de situatie gemotiveerd, voortdurend als intentionele act wordt gesteld, en een echte praestatie is, en die uiterste limiet van arbeiden, waarin - zoals in de film van Charley Chaplin - de mens inderdaad deel van de machine wordt en dus zijn bewegingen niet meer bepaald worden door de vrijheid van zijn initiatief, maar inderdaad door de volstrekte mechanisering van de situatie, waarin hij gevangen is.

Voor alle practische problemen, waaraan wij hier voorbijgaan, bijvoorbeeld het probleem in hoeverre fabrieksarbeid voor de man geschikter is dan voor de vrouw, is natuurlijk een analyse van de arbeidssituatie en van de zorgensituatie van de grootste betekenis. Maar ook het omgekeerde moeten wij nog even in het oog vatten om ons onderzoek af te sluiten. Dit is het *pseudo-zorgen*, zoals zich dit concreet in de menselijke wereld voordoet. Men draagt een vrouw een bepaalde vorm van arbeid op en geeft die de naam van zorgen. Dat kan een verpleegster zijn, een kinderjuffrouw of een onderwijzeres. De mogelijkheid van het zorgen en verzorgen is natuurlijk aanwezig, maar zeer vaak, niet altijd, structureert zich de sociale situatie zodanig, dat hier niet anders dan een vermoeiend en zeer wisselvallig arbeiden, eventueel ook een bewerken van een object overblijft. Manlijke en vrouwelijke dynamiek is aangeboren. Manlijk en vrouwelijk bestaan moet verworven worden.

Ieder mens is in staat, zij het dan ook niet in dezelfde mate, tot beide dynamische grondvormen en ieder mens ontwikkelt in zijn leven manlijke en vrouwelijke aspecten van zijn gedrag, van zijn

wereld. De grond, die voor de boer weerstand is in de arbeid van het omspitten, kan straks als zorgbehoevend beschouwd worden. Dit is slechts een willekeurig voorbeeld, want niet alleen de grond, maar de gehele 'natuur' is te bewerken en te verzorgen. Dit geldt ook voor de menselijke natuur. De beroepen van het buitenleven worden dikwijls als een integratie van een manlijke en een vrouwelijke bestaanswijze gezien. Inderdaad zijn zij dit voor een deel, maar wat wij volledig nog missen is een gedetailleerde studie, hoe in de verschillende cultuurperioden en in verschillende groepen van onze samenleving de arbeidsverhoudingen van de sexen zijn, en wat nog belangrijker is, hoe in elk mens van een bepaalde groep het manlijke en vrouwelijke van zijn menselijkheid op een kenmerkende wijze met elkaar verbonden zijn.

Tot slot willen wij nog eens terugkeren tot de in het begin van dit hoofdstuk gemaakte opmerking, dat de oorspronkelijke dynamische verschillen niet natuurnoodzakelijk leiden tot een zodanige onderscheiding van manlijke en vrouwelijke wereld, als die ons uit de Europese cultuur bekend is.

Enkele conclusies van *Margaret Mead*'s uitstekend onderzoek bij stammen in de Stille Zuidzee en Nieuw Guinea[1] kunnen dit demonstreren. Zij heeft hier jaren achtereen primitieve volksstammen geobserveerd met de zeer besliste bedoeling om na te gaan wat het vrouwelijk temperament - 'natural sex temperament' - is en om te bestuderen in hoeverre de culturele invloeden van betekenis zijn voor de vrouwelijke verschijningswijze. Het resultaat van haar onderzoek is, dat de biologische verschillen, die er tussen mannen en vrouwen bestaan, van de primaire geslachtsverschillen af tot aan alle mogelijke secundaire verschillen toe, *zonder enige betekenis* zijn voor de sociaal-psychologische kenmerken van mannen en vrouwen. Men kan van mannen en vrouwen binnen ruime grenzen maken wat men wil!

Toch onderschrijft zij *niet* de opvatting van *Mathilde* en *Mathias*

1 *Sex and Temperament in three primitive Societies*. 1935.

Vaerting, dat de gehele sociale verhouding bepaald wordt door de 'dominance'-factor, de heerszucht van de man. Wel is het juist, dat onze gehele Westerse beschaving met haar patriarchale verhoudingen duidelijk de overheersing van de man over de vrouw toont. Margaret Mead laat echter zien, dat er gemeenschappen bestaan, waar die tegenstelling van de overheerser en de onderworpene *niet* bestaan, dat er een mogelijkheid van sociale structuur is, waarbij deze tegenstelling niet aanwezig is. Het is wonderbaarlijk als men ziet, wat er al niet bij de verschillende volkeren als 'echt' typische vrouwelijke of manlijke eigenschappen wordt aangenomen.

Een volksstam in de Philippijnen meent bijvoorbeeld: 'geen man kan een geheim bewaren'. De Manus zeggen: 'alleen mannen spelen graag met babies'. De Toda: 'huiswerk is te heilig voor vrouwen'. De Arapesh beweren: 'het hoofd van de vrouw is sterker dan dat van een man'. Al deze opvattingen zijn belangrijke *factoren*, die de sociale verhoudingen bepalen. Een goed voorbeeld voor het effect van een algemeen aanvaarde mening is het volgende.

De Mundugumor zeggen: 'wie met de navelstreng om de hals geboren wordt, zal kunstenaar (c.q. schilder) worden'. Het gevolg hiervan is, dat wie *niet* zo geboren is, bescheiden, geïntimideerd, zonder *zelfvertrouwen* is en geen virtuositeit verwerft! Op gelijksoortige wijze ontstaan de zogenaamd typisch manlijke of vrouwelijke eigenschappen!

Wanneer wij ons de moeite geven om met enige common sense en humor na te gaan wat in onze maatschappij versleten wordt voor *echt* manlijk en *echt* vrouwelijk, dan komen we tot dezelfde soort definities als de Mundugumor-stam vormt ten aanzien van de artistieke aanleg.

Margaret Mead vergelijkt drie volksstammen, die op zeer geringe afstand van elkaar leven, de Arapesh, de Mundugumor en de Tchambuli.

De Arapesh zijn arm, leven van de landbouw, houden varkens. De mannen en de vrouwen *werken samen*, zonder agressie, tevreden, en

zijn beide typisch moederlijk voor elkander en voor hun kinderen. De kinderen worden heel lang gezoogd. Kinderen worden getroost door mannen of vrouwen. De mannen zijn zeer feminien. Het sexuele leven is ondergeschikt. Mannen en vrouwen zijn alle zeer zachtzinnig. Alles enigszins analoog aan onze boeren.

De Mundugumor, die op zeer korte afstand van de Arapesh leven, zijn daarentegen zeer agressief, koppensnellers. De mannen en vrouwen zijn zeer heftig, jaloers, achterdochtig. Er bestaan sterke sex-relaties, de moederlijkheid is uiterst gering, ook bij de vrouwen. Het is een *rijk* volk. De vrouwen doen *alles*, klimmen in cocos-palmen, zijn zeer agressief tegen elkaar. Er is geen familie-leven, er bestaat meer een soort 'ketting'-gemeenschap ('rope'): vader + dochter + dochters-zoon, óf moeder + zoon + zoonsdochter enz. De moeders zijn liefdeloos, zogen kort en vormen daardoor driftige agressieve kinderen. Er zijn - in tegenstelling met de Arapesh waar geen taboes bestaan - vele voorschriften en verboden. De opvoeding is spartaans, de sexuele zeden ruw, regelmatige incest. De zachtzinnige man of vrouw wordt veracht.

De Tchambuli - die dicht bij de twee vorige stammen leven - zijn zachtzinnig, doch omgekeerd als bij ons zijn er de vrouwen dominerend. Dit is niet *rechtens*, doch door *gewoonte* (vergelijk Amerikaanse bevolking!). De vrouwen zijn robuust, practisch, hebben een onpersoonlijk uiterlijk, zijn 'business-like'. Zij doen alle werk en zijn sexueel agressief. De mannen zijn onpractisch, passief, emotioneel, speels, coquet! Zij wijden zich aan de kunst, schilderen, houtsnijden, dansen in hun decoratieve costumes. Zij worden door de vrouwen met vriendelijke tolerantie behandeld als grote kinderen. Ondanks dit alles is er toch een patriarchale structuur (bijvoorbeeld vrouwenkoop e.d.).

De conclusie van *Mead* is, dat er een bepaalde 'social conditioning' is voor het bemerkbare verschil tussen mannen en vrouwen. De sociale omstandigheden bepalen de bestaansvorm; hetzelfde kind kan in een andere cultuur tot een ander type worden.

Hoe staat het nu bij de *hogere* culturen? Hier vindt men niet zulke

eenvormige en weinig gedifferentieerde typen als in Nieuw-Guinea, er is meer differentiatie en er zijn vele varianten van het éne type, dat in hoofdzaak sociaal gewenst wordt. De 'social conditioning' kennen wij ook buiten alle sexe-verschillen. Zo bestaat er in onze Westerse beschaving het standaardtype van de 'ideale butler'. Er vormden zich de 'bed-side manners' van de arts, en sociaal gedetermineerde typen zijn in sommige godsdienstige groepen (bijvoorbeeld Quakers) ontstaan.

Is het inderdaad juist, dat de volledige sociale bepaling van de 'typen', die door Mead wordt aangenomen, ook geldt voor de verschillen tussen mannen en vrouwen? Wij achten dit niet geheel zeker.

Het is juist, dat wij van een jongen *eisen* dat hij *niet* bang is en dat wij het niet *erg* vinden als een meisje *wel* bang is. Stellig heeft dit op de ontwikkeling van de personen een grote invloed. Er zijn dus altijd temperament-typen die door de opvoeding gestandaardiseerd worden. Belangrijk - ook voor onze opvoedkunde - zijn de conclusies van Mead:

1) Bij de primitieve volken is er geen adolescentieprobleem. De meisjes behoeven niet te wachten en te kiezen. In onze beschaving is er voor elk meisje een 'assepoester'-geschiedenis, een soort dagdroom van de mogelijkheid van een gekozen worden.

2) In Samoa stelt men geen eisen. Er wordt niet gezegd: 'doe dit of dat, want moeder of vader wil het zo graag'. Er is geen morele dwang en dus geen angst, geen verdringing of neurose.

3) In Samoa is er geen individuele regel of uitzondering. Alle kinderen gaan bijvoorbeeld met zonsondergang naar bed. Het probleem van 'ik of het buurmeisje mag langer opblijven' bestaat er niet. Dit is bij ons een basis van ressentiment of ijdelheid, meer-of minderwaardigheid! Er is hier sprake van een onpersoonlijke horigheid, die nog erger dan de persoonlijke horigheid is. Mead raakt hier een zeer belangrijk punt aan. In onze sociale verhoudingen, met name de verhouding der sexen, is het simpel feit van wat mag of niet mag dikwijls een bron van ijdelheid en angst voor het latere leven.

4) In de primitieve cultuur bestaat geen ‘dubbele maatstaf’, niet alleen ten opzichte van de sexuele vrijheid maar ook niet ten opzichte van de zogenaamde gedienstigheid, dat wil zeggen het offer van tijd en energie ‘zelfs voor futiliteiten’. De eis om ‘iets te doen voor die of die’ geldt bij ons *meer* voor de vrouwen en reeds voor het meisje! Dit heet dan ‘plicht’, waarop de reactie een zekere resignatie en bitterheid kan zijn. Dit alles bestaat in de primitieve cultuur niet.

Mead zegt dat het toch wel verstandig is om van de primitieve volken één ding te leren, namelijk de sexe-tegenstelling te matigen en de persoonlijke verschillen te erkennen. We moeten dus niet trachten alle meisjes passief te maken en van alle jongens soldaten. Wij moeten dan ook met de grote *plasticiteit* van de mens rekening houden en met de sterke invloed van het milieu.[1]

1 Op het werk van MARGARET MEAD is van vele zijden critiek uitgeoefend, o.a. door R. THURNWALD (Amer. Anthrop. 38. 1936) die meent, dat de feiten niet steeds de theoretische opvatting bevestigen. De verschillen in temperament zijn duidelijk aanwezig. Zij voeren tezamen met de culturele invloeden tot een uitgesproken werkverdeling. - M. Mead zegt in een antwoord (Amer. Anthrop. 39. 1937), dat zij de temperamentverschillen niet wil ontkennen maar wil aantonen, dat ‘those temperamental attitudes which we have traditionally regarded as feminine can so easily be set up as the masculine pattern in one tribe and in another be outlawed for the majority of women as well as for the majority of men, (that) we no longer have any basis for regarding such aspects of behavior as sex-linked.’

4. De verhouding tot het eigen lichaam

> . . . TOUTE *notre société est dans la jupe. Otez la jupe à la femme, adieu la coquetterie; plus de passions. Dans la robe est toute sa puissance . . .*
>
> H. DE BALZAC[1]

WIJ hebben gezien, hoe het zorgend verwijlen bij iets meer een tegenwoordigheid vooronderstelt in de modus van het bij zichzelf en *zelf* bij het andere zijn, terwijl het arbeiden op zichzelf beschouwd een depasseren van de eigen lichamelijkheid, een opgaan is in de bezigheid en een zich verplaatsen in de doeleinden, die in de arbeid worden gesteld. Een nauwkeuriger bezinning zal ons spoedig doen inzien, dat in de concreetheid van het leven ook andere en zelfs tegengestelde verhoudingen uitgelokt worden. Immers, de adaptatieve en in sterker mate nog de erotische dynamiek, die wij ons kunnen voortgezet denken tot in het persoonlijke samenzijn van mens en mens, is ook een *opgeven* van de beslistheid, verantwoordelijke 'Entschlossenheit', van onze existentie, waarvoor *Heidegger* het woord 'Selbstheit' heeft gekozen. Juist in de 'Einbildung', het tot één beeld worden met het andere, zoals dit in elke liefdevorm geschiedt *(Binswanger)*, is ook aanwezig een zichzelf vergeten, hoezeer dit ook betekent een *zich in* het *andere* terug vinden.

Zien wij eerst naar de verhouding van de mens tot zich zelf in de arbeid. Arbeid als vormgeving onderstelt het object als 'Gegenstand'. Reeds in dat woord 'Gegenstand' is gegeven, dat het bestaan zelf zich daarbij ontwerpt als een zijn op zichzelf en wel een zijn in het initiatief van de verantwoordelijkheid, die door de arbeid wordt gesteld. Er bestaan dus ongetwijfeld ingewikkelde verhoudingen en een zekere dubbelzinnigheid, waardoor het niet

1 *Théorie de la Démarche; Oeuvres complètes* XX. Paris 1879. p. 594.

goed mogelijk is om vanuit de ‘idee’ van het arbeiden tot een besliste uitspraak te komen omtrent de verhouding van de mens tot zichzelf. Dit komt, omdat men op meerdere wijzen bij zichzelf kan zijn.

Wij kennen uit de literatuur het narcisme, of de zelfgenoegzaamheid, wat zowel voorkomt bij mannen als bij vrouwen en onder alle mogelijke vormen van het concrete bestaan, waarbij het lichaam op een bijzondere wijze ervaren wordt, zowel als lichaam dat men *heeft*, als het lichaam, dat men voor zich zelf en een ander *is*. Het narcisme of de zelfgenoegzaamheid maakt het arbeiden en verzorgen zeer wel mogelijk, hoewel het aan beide toch de wezenlijke kenmerken onttrekt, waardoor juist deze beide activiteiten tot ethisch-volwaardige menselijke acten kunnen worden. Wij moeten dan ook andere gezichtspunten kiezen om de algemene verhouding tot het eigen lichaam te doorzien. Dit is nodig om de verhouding van de vrouw tot haar lichamelijkheid te begrijpen.

Ik meen, dat er vier gezichtspunten zijn, waardoor wij dit belangrijke probleem kunnen benaderen:

1. Door uit te gaan van de distantie, die elk mens als zodanig tot zichzelf bezit. Dit is dus het anthropologische uitgangspunt.

2. Door onze aandacht te vestigen op de constitutie van het lichaam zelf in gezondheid en ziekte, dus de werkelijkheid van het lichamelijk zijn in biologisch-physiologisch opzicht en de wijze, waarop dit tot ontwerp van het bestaan kan worden gemaakt.

3. Door uit te gaan van de sociologische bepaling van de verhouding tot het eigen lichaam, dus van de *blik van de medemens*, waardoor de persoon die aangezien wordt - en daarin is ook vervat het aangesproken en aangeraakt worden -, teruggeworpen wordt op zichzelf en op een bijzondere wijze het eigen lichaam doorleeft.

4. Het genetisch-psychologische gezichtspunt, dat wil zeggen de verhouding tot het eigen lichaam, zoals die zich in de allerprilste jeugd vormt en die beslissend zou zijn - althans volgens de psychoanalyse - voor de gang van het verdere leven.

Van deze vier gezichtspunten hebben wij het laatste reeds ingenomen bij de critische beschouwing der psychoanalytische verklaring van de natuur der vrouw. Ook bezagen wij het vrouwelijk bestaan en de vrouwelijke verschijning enigszins door onze aandacht te richten op de lichamelijke constitutie en de sociologische relaties. Daarom willen wij thans vooral de verhouding van de vrouw tot haar eigen lichaam onderzoeken door uit te gaan van de distantie van de mens tot zichzelf.

Wij gaan hierbij uit van de grondstelling van de wijsgerige anthropologie, dat de mens nooit natuurlijk is als het dier. De mens valt nooit samen met datgene, wat hij van nature is, dit lichaam, dit temperament, dit karakter, deze aanleg. Al deze kenmerken en gronden van kenmerken, die op de een of andere wijze benoembaar en bepaalbaar zijn, verschijnen in de concreetheid van het bestaan als datgene waaraan de mens een bepaalde betekenis toekent in verband met het bestaan zelf. Deze opvatting is volstrekt niet het resultaat van de jongste ontwikkeling van de existentiephilosophie. Men vindt in het boek van *Plessner* van 1928 *Die Stufen des Organischen* eigenlijk deze denkbeelden al in beginsel uitgesproken. In een nieuwe verhandeling van dezelfde auteur lezen wij dan ook: ‘Het eigen lichaam is voor de mens toevallig’. . . ‘und seiner Zufälligkeit bleibt er sich bewusst ob er nun ihrer Herr wird oder nicht. Das, was er *hat*, hat er zu sein - oder nicht zu sein.’ Datgene wat de mens heeft aan lichamelijkheid, daartegenover kan hij nog zeer verschillende houdingen aannemen. Wij herinneren aan onze opmerking, dat het levensontwerp van een mens met een lichamelijk gebrek geheel anders wordt om daaraan duidelijk te herkennen, hoe dus het toevallige van het lichaam weliswaar het lot is, dat hij in de loterij van het leven getrokken heeft, maar dat dit lot pas het eigen lot wordt door de wijze, waarop dit geassumeerd wordt, waarop het door hem zelf aanvaard wordt. Eerst in deze zelfaanvaarding is de mens aan zichzelf tegenwoordig en neemt hij positie in tegenover anderen, ziet hen aan en weet zich ook bezien. Maar

terwijl de mens het eigen lichaam, met al wat daarbij hoort aan temperament enz., aanvaardt als een deel van de situatie, die zijn bestaan omsluit, constitueert hij zich ook steeds als lid van een bepaalde groep. Nooit aanvaardt de mens zich alleen. Hij aanvaardt zich altijd als vertegenwoordiger van gelijken. Zo is in de wijze van de aanvaarding, dus in het ontwerp, dat de mens van zichzelf maakt, altijd aanwezig het ontwerp van het beeld, dat volgens de *traditie* het beeld van de groep is, waartoe hij besluit te behoren.

Het is niet toevallig, dat Plessner op deze gedachten terug is gekomen en deze verder heeft ontwikkeld in een studie *Zur Anthropologie des Schauspielers*, want hij wil laten zien, dat men de bijzondere bestaansvorm van de toneelspeler alleen kan begrijpen door uit te gaan van het algemeen menselijke. Algemeen menselijk is, dat de mens figureert, dat wil zeggen als figuur verschijnt . . . 'und er kann dabei eine gute oder eine schlechte Figur machen. Die Figur selbst aber steht fest, er hat sie nur zu sein'. Dus evenals de toneelspeler een rol aanvaardt, zo aanvaardt elk mens in het assumeren van zijn eigen lichamelijkheid een bepaalde rol, de rol van de groep, waartoe hij zich weet te behoren. Het duidelijkste blijkt dit, doordat in dit aanvaarden vervat is de stijl van het gedrag, bijvoorbeeld de démarche, de wijze van gaan, de wijze van spreken, van gebaren, enz., maar er is nog iets in begrepen, namelijk de kleding. *Van der Leeuw* heeft in zijn *Der Mensch und der Religion* geschreven: 'Im Kleid steckt die ganze Anthropologie', en inderdaad, wanneer men een wezenlijk kenmerk van de mens wil noemen en men noemt de rechtopstaande gang, de gewelfde schedel, of de frontale blik, dan moet men nog een kenmerk noemen, namelijk de kleding. Eerst door de kleding wordt een mens mens. Wie zijn kleding verliest, verliest alles, zijn waardigheid, zichzelf, zijn blik, zijn menselijkheid. Dus het is geen wonder, dat in elke grotere groep, waarin de mens ingroeit en waartoe de mens besluit te behoren, niet alleen een bepaalde gedragsstijl en een bepaalde zelfopvatting der lichamelijkheid aanwezig is, maar ook een bepaald beeld. De ge-

dragsstijl en de kleding zijn historisch bepaald. Dat geldt voor ieder mens overal ter wereld en altijd en *daarom* ook voor de vrouw. Het beginsel van de schaamte bij het ontkleden, dat zoals men weet evenzeer geldt voor de primitieve mens, waar de kleding uit een enkele gordel of een enkele doek bestaat, als voor de moderne mens, is de schaamte om het verlies van de menselijke waardigheid. Wanneer 'im Kleid' de gehele anthropologie eigenlijk verborgen zit en wij zeggen, dat dit voor ieder mens geldt, dan moeten wij ons nu toch afvragen, of het in *onze* cultuur wellicht voor de vrouw op een andere manier geldt dan voor de man. Welke verschillen bestaan er in dit opzicht tussen de sexen?

Scheler heeft eens gezegd: 'Die Frau erlebt konstitutiv ihren eigenen Leib . . . fühlt und weiss sich selbst in ihr', en hij voegt er ergens aan toe, de man voert zijn lichaam mee 'als ein Hund an der Leine'. De eigenaardige distantie, die de man ten opzichte van zijn lichaam zou hebben volgens Scheler, staat dus in scherpe tegenstelling met de positie van de vrouw, die zich steeds lichamelijk tegenwoordig weet en zich lichamelijk tegenwoordig stelt. In zoverre dit juist is voor een bepaalde cultuurgroep en voor een bepaalde cultuurperiode, is het zeker, dat een dergelijke verhouding zich geleidelijk van de jeugd af aan ontwikkelt.

Door vele auteurs is in de psychologie de opmerking gemaakt, dat van klein kind af aan het meisje de eis wordt gesteld 'zó moet je zijn', dat wil practisch zeggen: zó moet je lichamelijk verschijnen en wel op bepaalde wijze. Voor de jongen wordt de eis beklemtoond 'dit moet je doen'. Het is dan ook geen wonder, wanneer wij bij een psycho-analytisch auteur als *Von Hattingberg* eenvoudig de bepaling van de vrouw lezen als 'nur-da-zu-sein'. Het is bekend, hoe deze gedachte overal in de psychologie van de sexen doorwerkt. In dit alles is een element van waarheid. *Simone de Beauvoir* wijst er bijvoorbeeld op, hoe de puberteit van het meisje altijd duidelijk bepaald wordt, niet alleen gedefinieerd door anderen maar ook voor zichzelf, door het anders-worden, door duidelijke lichamelijke kentekenen, waardoor ineens nieuwe mogelijkheden

bijvoorbeeld het huwbaar zijn, aanwezig worden, zonder dat de vraag opkomt om iets te doen.

De jongen daarentegen is groot, als hij doet, wat mannen doen. Als hij het beroep kiest van de vader, voor het eerst mee naar het werk gaat, naar het land, naar zee, als hij soldaat wordt, als hij deelneemt aan de cultuur enz., dan is hij geen kind meer. Ongetwijfeld zijn er culturen, waarin ook bij de jongens een mysterie om het verschijnsel van de puberteit heengelegd wordt en een inauguratie-ritueel plaats vindt, maar dan is het nog de vraag, of dit een zelfde oorspronkelijke betekenis heeft als bij het meisje.

Wanneer wij dus voorlopig vanuit het anthropologisch gezichtspunt tot de conclusie komen, dat elk mens een secundaire natuurlijkheid bezit en op een bijzondere wijze historisch tot zijn eigen lichamelijkheid staat, dan moeten wij daarbij toch voegen, dat in onze cultuur deze verhouding tot het eigen lichaam voor de vrouw in het algemeen anders is dan voor de man. Nu zou men verwachten, dat dit 'nur-da-zu-sein', dus de demonstratieve zijnswaarde, eigenlijk onmiddellijk behoort bij de expansieve dynamiek, die wij in de dierenwereld reeds bij de manlijke organismen hebben leren kennen. Wij wezen erop, hoe de manen, het gewei en de kleurenpracht van de manlijke dieren - bijvoorbeeld de pauw - eigenlijk dit demonstratieve zijn openbaren, en misschien via de primitieve volkeren, waarin immers juist de manlijke bevolking meestal het demonstratief decorum draagt, tot aan de deftige gewichtigheid van de weliswaar grauw geklede, maar *innerlijk* toch bijzonder 'fel gekleurde' mannen van onze tijd verschijnt. Wij zullen in ieder geval voorzichtig moeten zijn met het aanvaarden van de algemeen verbreide opvatting, dat er na de franse revolutie zulke diepgaande wijzigingen hebben plaats gehad en dat de mannen, die thans als grauwe mussen rondlopen een ander - meer menselijk - bewustzijn van zichzelf hebben dan in het ancien régime. Dat thans de vrouwelijke mode kleurrijk is en wisselt naar stand en land en jaargetijde - vele malen per jaar - met alle ornamenten en make-up, waarbij voor mooi doorgaat, wat het allerlaatste is, geldt ge-

woonlijk eenvoudig als een bevestiging van wat Scheler gezegd heeft, namelijk dat de vrouw zich constitutief tot haar eigen lichaam zo anders verhoudt dan de man. Het vraagstuk is stellig veel ingewikkelder.

Het vraagstuk van de kleding zullen wij niet kunnen behandelen zonder over meer empirische gegevens te beschikken. Het enige, dat mogelijk gedaan kan worden, is enkele gezichtspunten noemen, die voor nader onderzoek toegankelijk zijn.

In de eerste plaats moge op een zeer eenvoudig vraagstuk gewezen worden. De vrouw draagt een rok en de man een broek. Aan de oorsprong van onze cultuur, in de Romeinse tijd, was dit verschil in mannen- en vrouwenkleding niet aanwezig. De tunica was het kleed van beide sexen. Nu behoeft men over het dragen van de rok geen diepzinnige beschouwingen te houden, zoals sommigen hebben gedaan. Men kan wellicht een eenvoudige nuchtere historische reden ontdekken, waardoor dit belangrijke en opvallende verschil in kleding is ontstaan, maar toch is het zeker, dat met dit bestaand verschil in kleding een primaire tegenstelling in de verschijningswijze der sexen zichtbaar wordt, die telkens aanleiding kan geven tot een hernieuwde projectie van allerhand geheimzinnige onderstellingen. Elke mode, elke groepskleding, versterkt het groepsbewustzijn zowel bij militairen als bij primitieve magiërs, bij een groep vrouwen van een bepaalde stand, bij de inwoners van een dorp of van een landstreek. De uniformiteit versterkt met het groepsbewustzijn het bewustzijn van de lichamelijke verschijning bij de enkeling. Elke mode - al is het slechts een nieuw soort das voor heren - bedoelt demonstratieve kleding, nooit werkkleding te zijn.

In de tweede plaats versterkt elke mode het zelfbewustzijn en het bewustzijn van het lichaam, zoals het onder het oog van een ander bestaat - de pseudo-immanentie. Daarmee bedoelen wij: een verkiezen zich niet te transcenderen, maar slechts in de rol van een in zichzelf besloten-zijn te figureren. In tegenstelling hiermede is de echte immanentie het bestaan vanuit een onherleidbaar initia-

tief, vanuit een vrijheid en een bewustzijn van het zijnde. De pseudo-immanentie is niets anders dan de schijn van een authentiek existeren *voor* zichzelf in het beeld van het feitelijk zijn *op* zichzelf (en soi), en dus de demonstratie van een schijnbare innerlijkheid. Deze is er niet en is daarom een 'geheim' en zij verleent daardoor aan de persoon een 'gewichtigheid', interessantheid voor een ander, die de zelfgenoegzaamheid nog versterkt. Vervalt de schijnbare verinnerlijking tot het beeld van een 'ding', dat in zichzelf is wat het is, dan maakt de mode de mens tot een modepop (of poppetje).

In de derde plaats is een van de voornaamste consequenties van de mode, die altijd een groepskleding is, maar door de illusie van een persoonlijke keuze tot de eigen kleding wordt, de *zelfverzorging*. Daarbij is het volkomen onjuist te menen, dat deze zelfverzorging vóór alles plaats vindt met het oog op een mogelijke critiek. Niet alleen de theoretische overweging, maar ook de practische ervaring leert, dat de zelfverzorging van kind af aan primair op het zelfbewustzijn gericht is, op wat de Engelse auteurs noemen 'moral support', die mede door de kleding ontstaat. Deze 'moral support' kan men het beste begrijpen als de ondersteuning en de motivering van de zelfachting, het zelfgevoel en het ontheven zijn aan een grijze onbelangrijkheid. Reeds bij het jonge kind en vooral bij het meisje wordt het zelfbewustzijn in deze richting aangekweekt. Het bewustzijn van eigen waarde kan zich door eenvoudige symbolen uitdrukken en tegelijk hierdoor versterkt worden. Het teken van reinheid en onkreukbaarheid kan het witte stijfgesteven schortje zijn, dat geen vlekje en geen kreukel heeft. Het belang van een dergelijke groepskleding is in sommige paedagogische situaties groot. In het R.K. gesticht voor achterlijke meisjes in Udenhout vertelde een der ervaren zusters, dat een van de belangrijkste hulpmiddelen voor de ontwikkeling van het persoonlijkheidsbewustzijn bij deze achterlijke kinderen het volkomen onkreukbaar uiterlijk van het witte schortje was. De symboliek, die hierin zichtbaar is, wordt zo onmiddellijk ervaren dat zij geen uitleg behoeft. Men kan zelfs

zeggen, dat het wit een ‘archetype’ is voor smetteloosheid en onaantastbaarheid en in verbinding met het gladde (lelie, marmer) voor eenvoud en dus helderheid. Begrijpelijk is dan ook het belang, dat wij aan een witte boord en manchetten hechten. In het algemeen is bij de kleding de grens tussen hoofd, arm en hand van bijzondere betekenis (halskettingen, armbanden) als de begrenzing van het onbekleed menselijk persoonlijke. De mode berust dus niet *primair* op ijdelheid, maar op zelfrespect. Dat geldt dan ook voor elke kleding, die in een besloten groep aanwezig is, zoals de kloosterkleding, maar ook soms voor de arbeidskleding, boerenkleding, verpleegsterskleding, enz.

Het is niet juist, dat de vrouwenkleding uitsluitend gevormd zou zijn onder de ‘regard de l'homme’ onder de blik van de *dominerende* man. Wel zal elk domineren een compensatie door versterkt zelfgevoel uitlokken (*Adler*). Wellicht is het ook juist, dat primair en primitief de kleding van de vrouw, de schaam-schort en wat hiervan is afgeleid, mede onder de (begerende) blik van de man is ontstaan en de dubbelzinnigheid van verbergen en demonstreren uitdrukt. De cultuurkleding echter is juist bedoeld om - in haar zuivere niet-degeneratieve vormen - zich te bevrijden van deze primitieve motieven. Hoewel altijd weer beweerd wordt, dat vrouwenkleding ‘sex-appeal’ bedoelt, wordt dit door de ervaring van de vrouwen van hogere geestelijke cultuur beslist tegengesproken. Integendeel wordt er telkens op gewezen, hoe de verzorging, ook van de kleding die niet zichtbaar is, bijna even belangrijk voor het zelfgevoel kan zijn als die van de zichtbare kleding en vooral hoe alle negatieve critiek en ook waardering veeleer binnen de groep zelf plaats vinden - in dit geval dus tussen de vrouwen onderling - dan dat zij bepaald worden door de blik, die de mannen op de vrouw richten. Waar deze critische blik bestaat, wordt de zin ervan door de vrouw op *haar* wijze met haar *eigen* bestaan in verband gebracht. Hier biedt de cultuur van de kleding alle mogelijkheid voor stompzinnigheid en tragische laaghartigheid, maar ook voor fijnzinnige geest en humor!

Maar laten wij deze vraagstukken, die nog nadere phaenomenologische analyse van de empirische feiten en de détails der sociologische en historische situaties eisen, rusten en moge het voldoende zijn, enige perspectieven te ontdekken.

Plaatsen wij ons nog een ogenblik op het tweede in de aanvang genoemde gezichtspunt en bezien wij de lichamelijke *constitutie* als zodanig. Wij merken dan nogmaals op, dat de man van zijn lichaam bewustzijn heeft door het bewustzijn van zijn mogelijke greep op de wereld. Het lichaam wordt ervaren als het middel, waardoor iets gedaan kan worden, waardoor een macht aanwezig is en waardoor de mens strijdbaar is. Zelfs de sexuele functies en de daarop betrekking hebbende organen maken hierop geen uitzondering. Zij vormen een deel van de mogelijke daad, die de man kan stellen. Het is een van de belangrijke verdiensten van het werk van *Simone de Beauvoir*, dat zij, naast veel ressentiment-geladen uitlatingen, zo helder heeft gewezen op de onzekere greep, die de vrouw op de wereld heeft. Men kan het, enigszins in afwijking van haar uiteenzettingen wellicht aldus formuleren, dat de vrouw zich niet zozeer als grijpende, maar als gegrepen of grijpbaar in alle vormen van ontmoetingen ervaart, waarbij wij de begrippen 'gegrepen' of 'grijpbaar' zo abstract mogelijk dienen te nemen. Het betekent dus, dat *zij haar lichaam heeft als dat waarbij zij genomen kan worden of genomen wordt*. Hier bedoelen wij met het woord 'genomen' dat wat *Binswanger* meent, als hij spreekt over 'das mitweltliche nehmen - bei - etwas'.[1] Men neemt iemand bij zijn woord, bij zijn gebaar, 'bei - der "schwachen Stelle"' (zijn neigingen, hartstochten). In deze algemene formulering wordt dus het in de ontmoeting 'nemen van iemand bij iets' tot een algemeen menselijke relatie, die dus afgezien van een eventueel domineren van sexuele verhoudingen e.d., bestaat.

Wij begrijpen, uitgaande van het menselijke 'nemen van iemand bij iets' in tegenstelling tot de wederkerigheid van het kennen van

1 l.c. p. 300 e.v.

'hart tot hart', het samen aanwezig worden in de ontmoeting en omgang, dat er een veel dieper gelegen kwetsbaarheid (aangrijpbaarheid) van de vrouw bestaat, dan die welke uit haar 'zwakkere' constitutie volgt.

Wat wij hier bedoelen, kunnen wij het beste op grond van een algemeen mogelijke ervaring verhelderen. Het is de ervaring van het betrapt worden, zoals deze door *Sartre* in zijn voorbeeld van iemand, die door een sleutelgat kijkt, uitstekend beschreven is. Op het ogenblik, dat hij op zijn schouder getikt wordt en aangezien wordt, voelt hij zich 'gegrepen'. Zo gegrepen voelt zich ook de puber, die gewichtig wil doen en meent, dat de omgeving hem aanziet, zijn bedoelingen ontmaskert, zijn onhandigheid doorziet. Welnu, zoals de puber zijn lichamelijkheid niet *vergeten kan*, omdat zijn lichamelijke constitutie het dwingende motief is, om hieraan de betekenis te geven van een lichaam, dat niet in de wereld der volwassenen past, zo is er ook een constitutionele grond voor de onzekerheid, kwetsbaarheid, onhandigheid van de vrouw, waardoor zij zich als 'genomen' of 'grijpbaar' ervaart. Zoals de persoon, die door het sleutelgat kijkt en evenzo de puber, nooit geheel *opgaat* in de situatie, zich niet geheel vergeet, zijn lichaam niet depasseren kan, zo is dit ook het geval met de vrouw, zolang zij haar lichaam als een van de wereld afgezonderde privé-wereld, als niet bij de wereld passend bewoont en daarom niet geheel de wereld der anderen bewoont. Eerst de organische solidariteit in het samen bewonen van één wereld constitueert gelijkwaardigheid, ongedwongen wederkerige ontmoetingen. Dan ontbreekt het genomen worden bij een *deel*, een kenmerk, een woord, een gevoelige plaats. De verhouding van de vrouw tot haar eigen lichaam wordt bepaald door de betekenis, die zij aan haar eigen lichaam geeft. Deze betekenis berust echter niet op een vrije keuze en is evenmin *vanzelfsprekend*, zolang de vrouw zich nog enigszins vreemd voelt in een wereld, die door mannen gemaakt is, dat wil zeggen zolang zij de wereld niet kan begrijpen, alsof zij deze *zelf gemaakt* heeft. Dan staat zij er *ergens* en op zekere wijze, in zeker opzicht buiten

en kijkt erin - als de persoon door het sleutelgat - met een niet volstrekt ondubbelzinnig ‘geweten’. Deze positie ontwikkelt zich grotendeels door de opvoeding en onder de druk van traditionele opvattingen, maar voor een deel ook door de aard van de vrouwelijke constitutie, die de vrouw uitnodigt aan haar lichaam een andere betekenis te geven dan de man dit doet.

Wanneer wij hierbij nogmaals aan de grotere labiliteit der physiologische functies, aan het geringe uithoudingsvermogen en de geringere ‘kracht’ van de vrouw denken, dan moge in herinnering worden gebracht, dat aan de zwakheid een zeer diepe betekenis, een positieve existentiële zin kan gegeven worden. Wij herinneren aan het woord van Paulus ‘Virtus in infirmitate perficitur’.[1]

1 II Cor. 12, 9.

5. De moederlijkheid

> LA *fidélité correspond à une situation soucieuse et tout naturellement féminine . . .*
> *. . . la fidélité tisse de ses doigts légers les fils de la trame, la fidélité continue au logis sa sempiternelle tapisserie de Pénélope durant que le courage chasse le sanglier ou parcourt les archipels*.
> WLADIMIR JANKÉLÉVITCH[1]

HET is een feit, zo merkten wij op, dat de vrouwelijke 'natuur' verwijst naar een mogelijk moederschap. Men kan echter evenzeer feitelijk vaststellen, dat het manlijk lichaam de mogelijkheid in zich heeft, dat de man vader kan worden. Deze menselijke mogelijkheden worden echter slechts in menselijke zin verwerkelijkt, indien de mens dit verkiest. De 'natuur' bepaalt niets, schrijft niets voor en verkondigt geen roeping. Men heeft bijvoorbeeld wel eens gemeend, dat de man krachtens zijn aard polygaam is, maar dit betekent niet, dat hij daarom deze 'roepstem der natuur' dient te volgen.

Het is dan ook een kenmerkende uiting van een rationalistischconstructieve denkvorm, dat telkens weer en op vele wijzen de mening verkondigd wordt, dat een vrouw, omdat zij moeder *kan* worden, '*eigenlijk*' moeder *behoort* te zijn. Het moederschap is, volgens deze veel verbreide opvatting, de '*natuurlijke*' bestemming van de vrouw en iedere vrouw, die deze bestemming niet bereikt, zou dus diep beklagenswaardig - zo al niet verachtelijk zijn. Het zijn waarlijk niet alleen nawerkingen van Oosterse en Joodse sociaalpsychologische en religieuze factoren, die de hardnekkigheid van dit oordeel verklaren. Dat dit oordeel - niettegenstaande de christelijke en humanistische traditie, die beide de menselijkheid en dus de vrijheid van de vrouw verdedigen - nog steeds blijft voortbestaan, berust voor een deel op de projectie van de sexueel-bepaalde dominantie van het manlijk bestaan, waardoor *uitsluitend* de rol

1 *Le Masculin et le Féminin*. Deucalion I 1946. p. 173, 176.

van moeder aan de vrouw toegewezen wordt, voor een deel ook op de overschatting der technische doelmatigheidsidee, waardoor de vrouw alleen waarde heeft, als zij iets produceert. Daar zij maatschappelijk gewoonlijk een tweederangskracht betekent, kan zij wel hulpdiensten leveren, maar het is efficienter haar dat te laten produceren, wat de man werkelijk niet kan voortbrengen - een kind.

Deze doelmatigheidsopvatting is door de naturalistisch-biologische beschouwing van de mens nog versterkt. Evenals in een roofdierof apengemeenschap zouden de mensen-wijfjes hun functie vervullen, als zij zorgen voor de instandhouding van de soort door het moederschap, de mannetjes door leiding te geven, voedsel op te zoeken en het jachtgebied te verdedigen of te veroveren.[1]

Naast deze, in de technische cultuur wortelende, simplistische voorstellingen en gedachtenconstructies, heeft de bij alle volkeren verbreide *oersymboliek* van vrouw en moeder, die, zoals sommigen menen, uit de praehistorische tijd van de Pelasgen stamt en door *Klages* in verband met *Bachofens* matriarchaatsidee uitvoerig werd uiteengezet, geen invloed van betekenis op het moderne oordeel over de vrouw uitgeoefend.

Het 'avondland' en onze technisch-denkende tijd weet niets meer van de geheimen der 'magna mater' en het symbolisch verband der verschijnselen, maar meent de waarheid te vinden door zich aan de zogenaamde objectieve *feiten* te houden en tussen deze alleen

1 Een nauwkeuriger kennis van het sociale leven der dieren leert, dat in de dierlijke samenleving het mannetje volstrekt niet altijd de leiding heeft. Uitstekend is dit uiteengezet door F. FRASER DARLING in zijn studie *A Herd of red Deer* (Oxford, Univ. Press 1937). Zo schrijft hij, na aangetoond te hebben dat de hertenkudden door hinden geleid worden: 'The patriarchal group can never be large, for however attentively the male may care for his group he is never selfless. Sexual jealousy is always ready to impinge on social relations leading to gregariousness. As Hobhouse (1913) has said: "The principle of force is the very antithesis of the principle of social ethics"; and I contend that the matriarchal system in animal life, being selfless, is a move towards the development of an ethical system. The governing male cannot keep more females than he is physically able and he will not allow other males to mix with his group . . . Matriarchy, which entails separation of the sexes for the greater part of the year and relieves the male wholly of parental care, is a decided social advance which helps the species towards survival' (p. 93).

maar een causaal verband te onderstellen. De betekenis van de mens ligt in wat hij doet en kan doen. Welke diepere zin zijn wezen heeft, is van geen enkel belang. De vraag, wat *is* de vrouw, kan dan slechts beantwoord worden met een verwijzing naar de specifieke vrouwelijke daden en de aanwijzingen voor de mogelijkheid van zulk een daad. Deze daad is het voortbrengen van een kind. Daarom wordt een meisje vrouw als zij huwbaar, dat wil zeggen vruchtbaar, is; een jongen echter wordt man, als hij arbeiden geleerd heeft en dus iets verwerven en beheersen kan.

Nu is het onmiskenbaar, dat de *lichamelijke verschijning van de vrouw* naar het moederschap verwijst, maar wat zij uitdrukt is niet het feitelijke moeder-zijn, maar de *moederlijkheid*. Moederlijkheid is echter een zijnswijze, een manier van in de wereld zijn, een vorm van existentie, die zinvol vanuit de aanleg onder invloed van het milieu is ontstaan.[1] Wij menen dus niet dat de moederlijkheid aangeboren is.

Het is een verwonderlijk feit - en voorzover mij bekend niet biologisch (dat wil zeggen uit de afstammingsleer) verklaarbaar -, dat uitsluitend de vrouw, in tegenstelling tot alle, ook de hoogste dieren, zonder moeder te zijn of moeder te worden, in haar lichamelijkheid op een moeder gelijkt. Ook al wordt de ontwikkeling der secundaire geslachtskenmerken, o.a. de *borsten*, in de puberteit veroorzaakt door de productie der hormonen, daarmede is niet verklaard, waarom deze ontwikkeling juist bij de mens zo uitzonderlijk verloopt. Aanvaardt men echter de algemene gedachte, dat de menselijke lichamelijkheid, hoezeer ook natuurlijk van oorsprong, aangelegd is op de menselijke existentiewijze, dan is ook de vrouwelijke verschijning overeenkomstig aan de mogelijkheid van het vrouwelijke in-de-wereld-zijn te verstaan.

Inderdaad bereikt in de moederlijkheid het zorgend-zijn een vol-

1 'When I speak of motherliness I have in mind two ideas; (1) a definite quality of character that stamps the woman's whole personality; (2) emotional phenomena that seem to be related to the child's helplessness and need for care' (H. DEUTSCH, *The Psychology of Women*; vol. II Motherhood. N.Y. 1945 p. 17).

tooiing, doordat wat in alle verzorgen impliciet vervat is, zich verwerkelijkt in de zinvolle eenheid van een aantal acten en in de ‘Daseinsform’ der zuivere liefde. Wij denken aan de acten van het dragen, verdragen, het schenken van tederheid, het laten groeien in het koesterend verwarmen, het onbaatzuchtig offer en vooral aan het bewustzijn van de waarde-realisering *door* de zorgende toewending.

De moederlijkheid is in de act van het verzorgen besloten en hiervan de vervulling te noemen. Het is onjuist de moederlijkheid te willen afleiden uit de sexuele en voortplantings-instincten.

Ongetwijfeld zal ook in het concrete moederschap de moederlijkheid zich in de liefde tot het kind kunnen uiten, maar ieder weet, dat de ‘natuurlijke’ affectieve verzorging van de nakomelingschap, even als de instinctieve zorg van het dier voor zijn jong, nog geen volwaardige moederlijkheid is. Wij zijn gewoon het dierlijk leven als het onze te doorleven en spreken daarom ook van de liefde van een dier voor zijn jongen, maar wij miskennen daarbij het verschil tussen de door de natuur gedetermineerde reacties van het dier en de door de natuur uitgelokte, maar toch vrijwillig gegeven antwoorden van de mens.

Het wezen van de moederlijkheid is menselijk, geestelijk, *algemeen* en heeft een zinstructuur, die in de echt-vrouwelijke intentionaliteit als verhouding en ontwerp van een wereld reeds besloten is.

De echte liefde van een moeder voor haar kind is eerst mogelijk, doordat er *een moederlijkheid als vrouwelijke menselijkheid* bestaat en deze moederlijkheid heeft een veel omvangrijker functie dan om uitsluitend manifest te worden in het moederschap.

Het moederlijk aspect van de vrouw is veel meer dan het jeugdige, dat in een spelend verwijlen dit voorbereidt en aanduidt, overeenkomstig haar existentiewijze. De jeugdige vormen, gelaat, stem, blik, het gratieuze, veerkrachtige, het speelse, de pathische binding, kunnen - zoals wij zagen - in de volwassen vrouw getransformeerd worden tot volwaardige menselijkheid, maar in de moederlijkheid, als algemene wijze van bestaan met de mensen en de

wereld, wordt het jeugdige overschreden en men zou zelfs kunnen zeggen ‘getranssubstantieerd’, waarmede bedoeld is, dat iets volstrekt anders onder de gedaante der vrouwelijke jeugdigheid tegenwoordig gesteld wordt.

In onze beschouwing van de verschijning der jeugdigheid in het vrouwelijke hebben wij gezien, hoe dit geen kinderlijkheid is en hoe het jeugdige zich openbaren kan in de evenwichtige kracht van het volwassen zijn en dit nog op oudere leeftijd. Hetzelfde geldt voor de moederlijkheid, die in het lichamelijk bestaan in de wereld tot uitdrukking komen kan onafhankelijk van de toevalligheid van lichaamsbouw en gelaat, van leeftijd en omstandigheden.

Wij willen dit toelichten aan het verschijnsel der *tederheid*, de meest kenmerkende uitdrukking van de moederlijkheid. Voortreffelijk heeft *Kunz*[1] het phaenomeen der tederheid in zijn tegenstelling tot de mannelijke agressiviteit beschreven. Het wezen der tederheid bestaat in een gedrag, dat gericht is op een deze-tederheid-behoevend-object. Dit gedrag kan zich in daden en woorden, in blik en gebaar uiten. Het object der tederheid kan in de wereld en in de ‘innerlijkheid’ aangetroffen worden. Het kan een mens, een dier, een plant, een landschap, het zachte voorjaarsgroen, een kunstvoorwerp, een gevoelen of een herinnering zijn, die de tederheid uitlokt. Steeds zal het echter door zijn zachtheid, fragiliteit, teerheid, om tederheid ‘vragen’.

Nu zegt Kunz terecht: ‘das Kindliche. . . und seine Entsprechung: das Mütterliche, bilden freilich zugleich die Sphären, in deren Zärtlichkeit ursprünglich beheimatet ist’, maar dit mag niet zo worden verstaan als zou de tederheid in de *reële* verhouding van moeder en kind oorspronkelijk uitsluitend thuis behoren of hier haar oorsprong vinden. Het is niet het ‘*schema*’ van het kind, dat de vrouw overal opzoekt en ontdekt en dat haar aantrekt en bevredigen kan bij gemis aan een werkelijk kind. Iets dergelijks komt in de dierenwereld veelvuldig voor en is overeenkomstig aan

1 H. KUNZ, *Die Aggressivität und die Zärtlichkeit*. (Bern 1946).

de afhankelijkheid van het instinctief gedrag van een waarnemingsschema. Wat echter bij het dier ontbreekt, is de echte tederheid. Men spreekt wel van de tedere zorg van het moederdier voor zijn jongen en vergelijkt het 'aanhalen' van de leeuw door de leeuwin met tederheidsuitingen, maar er is hier uitsluitend een analogie in de verschijnende beelden aanwezig. Al het menselijke is in de beelden der natuur reeds herkenbaar, zowel rede als wil, vrijheid en zelfs liefde. Wat de mens is: redelijk, willend, vrij en beminnend, kan in de natuur *verschijnen*. Daar echter de mens aan de natuur deel heeft, kunnen de beelden van het geestelijk bestaan ook in de lichamelijke natuur van de mens bemerkbaar zijn.

Zo verstaan wij, dat in het moederschap en in de lichamelijke relatie van moeder en kind zowel zogenaamde moeder-instincten zich uiten als ook de beelden van zorg, tederheid, liefde kunnen verschijnen, zonder dat deze de uitdrukking van geestelijke acten van menselijk 'Dasein' zijn. Ieder weet, dat de uitingen van uitgelokte aandrift en begeerte vaak ten onrechte liefde genoemd worden en zo is moederlijke tederheid niet altijd aanwezig in *elke* streling, aanhaligheid of omhelzing van een kind.

Wat de tederheid als *menselijke* act constitueert, is de zich in het teder gebaar, de tedere blik, het tedere woord uitende intentionaliteit om *persoonlijk* zorgend aanwezig te zijn door middel van de moederlijke warmte en zachtheid, bescherming en overgave. Aan de zorg wordt dus een nieuw element toegevoegd en wel de zachtheid van de lichamelijke uiting, die aangepast is aan de *teerheid van het object* en die van de ontroering hierover getuigen wil.

Deze structuur van de tederheid kunnen wij het eenvoudigste doorschouwen in de verhouding van moeder en zuigeling, zoals deze zich in de stille intimiteit van het lichamelijk samenzijn openbaart. Exemplarisch voor alle tederheidsuitingen is het moederlijke strelen, de liefkozende lichamelijke aanraking en het bewegen van de strelende hand langs de zachte huid.

Ten onrechte - en ook Kunz wijst hierop - heeft men dit strelen als een geremde uiting van sexualiteit aangezien. Ongetwijfeld kan

het dit zijn en is het dit, als het geschiedt met de intentie tot het verkrijgen van zinnelijke lust. Maar zomin als alle vreugde en geluk identiek met lust is, zomin is elke tederheid en zelfs elke liefkozing sexueel. Wat hierbij geïntendeerd en ervaren wordt, kan het geven en ontvangen van *tegenwoordigheid* zijn. In het zachte gebaar en het zachte woord, de zachte aanraking en de zachte strelende blik treedt het object in zijn *eigen* zachtheid in onze tegenwoordigheid, openbaart het zijn lieflijkheid eerst *in* de liefkozing, zijn broosheid eerst *in* het voorzichtig hanteren. Reeds een kind ontdekt een wereld van zachtheid, lieflijkheid ('sweetness'), fragiliteit, doordat het in zijn jeugdigheid reeds de moederlijke toewending tot poppen, dieren, planten en voorwerpen oefent (in de modus van de adaptatieve dynamiek).

Niet minder is een dubbelgerichte ervaring aanwezig in de strelende behagelijkheid van het schone, van muziek, van een maannacht in de zomer, van een gezellig interieur. *Strelend wordt men gestreeld*, de tedere blik ontdekt letterlijk het tere, de moederlijkheid *roept het kinderlijke* op, dat in alle mensen en zelfs in de wereld verborgen is.[1]

De moederlijkheid, die in de lichamelijke verschijning van de vrouw zich uitdrukt, in haar teerheid en tederheid, en in de context van de jeugdigheid vervat is, heeft dan ook een zin, die zich *in elk terrein van haar bestaan* openbaren kan. Niet alleen doet men aan de idee der moederlijkheid te kort door in haar alleen een aanleg en bereidheid tot moederschap te zien of een behoefte om zinnelijke lust te ontvangen en te geven, maar door deze opvatting pleegt men verraad aan het specifieke van het vrouwelijke in het menselijke bestaan.

Zoals het vrouwelijke het jeugdige bevat en daardoor in het menselijke zijn de droom van een '*âge d'or*' en de herinnering aan een oorsprong in de 'spelende Logos' bewaart, zo bevat het vrouwe-

1 Zelfs streelt niets de tong, tenzij de tong het streelt. De zinnelijke vreugde daarbij is de ontdekking van de fijne (tere) smaakqualiteiten door de intentionele act van het fijne (voorzichtig-tedere) proeven.

lijke ook het moederlijke in zich en verzekert, verankert daardoor in de mens de mogelijkheid der tedere liefde.

Hoe duidelijk en sterk ook de verbinding moge zijn tussen moederlijkheid en moederschap, en hoezeer ook juist de vrouwelijke lichamelijke verschijning het moederlijke bestaan uitdrukt, toch mag ons dit niet opnieuw verleiden een volstrekte tegenstelling der sexen aan te nemen, maar het moet ons de twee bestaanswijzen van de mens, die wij ook reeds in de tegenstelling van arbeiden en zorgen hebben ontmoet, nog helderder doen ervaren. Toen merkten wij op, dat beide acten als mogelijkheden van de mens in beide sexen verwezenlijkt kunnen worden en zo moeten wij met nadruk erop wijzen, dat moederlijkheid - die wij nu zonder misverstaan te worden tedere liefde kunnen noemen - ook bij de man voorkomt en bij de vrouw zeer zwak aanwezig kan zijn. Daarvoor zijn twee gronden aan te geven.

De eerste is het verschil in aanleg. Veel belangrijker echter is de invloed van de opvoeding en de persoonlijke ontwikkeling, zoals deze door de levensomstandigheden en vooral door de rangorde der waarderingen wordt bepaald. Daarbij is het van de grootste betekenis, welke liefdevormen als kind werden ervaren en in hoeverre de ontdekkende macht van de moederlijke tederheid het tere en zachte in het kind en in zijn wereld tot ontplooiing bracht. Daarvan hangt het af, of iemand het *Alain*[1] kan nazeggen met de volle instemming van het hart: ‘L'amour maternel est - . . . le modèle de tous les amours’.

Deze uitspraak schijnt eenvoudig en onaanvechtbaar. Men dient zich er echter van bewust te zijn, dat de heersende opvattingen in de psychologie, met name in de psychoanalyse, de oorspronkelijkheid van de moederlijkheid en haar liefdesuitingen ontkent. Zij aanvaardt immers slechts één aandrift, de op het verwerven van lust gerichte libido, die zich in de kinderlijke en latere sexualiteit autonoom manifesteert. Wat Alain bedoelt, is juist het omgekeerde, want de moederlijke liefde, de tedere beschermende tot het on-

1 *Les idées et les âges*. Paris (Gallimard) 1927, p. 237 e.v.

volgroeide, nog tere bestaan gerichte liefde, is niet slechts de eerste, die de mens leert kennen en beantwoorden, maar ook het 'model', dat zelfs de 'amour sauvage' - 'terreur des mères' - de sexuele liefde regelt als deze in de spheer der menselijkheid wordt gebracht. 'Il est beau de voir que les amants imitent à la fois et tous deux la maternité et l'enfance et souvent dans le même geste de protéger et de s'abriter' *(Alain)*.

Terwijl de begeerte en dus alle hierop berustende sexuele liefde eenzijdig kan zijn, onbeantwoord en dus 'ongelukkig', omdat zij op keuze berust, is de moederlijke liefde nooit onbeantwoord, omdat zij niet kiest.

De moeder kiest niet haar kind, maar zij ontvangt het. Daarom zegt Alain: 'Ainsi la perfection de l'amour est de préférer ce qu'il a', en hij voegt er diepzinnig aan toe 'cette règle est pour l'esprit'! Inderdaad, in de moederlijkheid, die in de vrouwelijke bestaanswijze ons tegemoet treedt, is de liefde *het verwijlen in tederheid bij wat men heeft, wat met ons is*. Dit kan *alles* zijn!

De paradoxie van de begerende liefde - die niet geestelijk is en ook niet teder, maar de tederheid vervalst door deze te verlagen tot een middel om aan de begeerte te voldoen - bestaat volgens Alain hierin, dat men kiest, wat behaagt: 'mais cela n'est pas aimer; bien plus, cela n'est pas choisir, car le rencontre fait tout . . .' Ontmoeting is met betrekking tot de begerende liefde niets anders dan de toevalligheid van een situatie, waarin een aandrift, zij het ook anders dan bij het dier, werkzaam wordt.

Ontmoeting in menselijke zin heeft echter een geheel andere inhoud. Het betekent dan geen toevalligheid, maar het ontvangen van een geschenk, een gave . . . 'Liebe ist die Haltung, die weiss, dass das *Eigentliche* nur in der Form der Gabe besessen werden kann.'[1] Hierop is de moederlijkheid als kenmerk van menselijke existentie afgestemd. Zij wacht, verwacht. Slechts in deze zin kunnen wij van een receptiviteit, een passiviteit spreken en wij verstaan, hoe zij in

1 ROMANO GUARDINI, *Notizen zu einem Bilde von Dantes Persönlichkeit*. Die Schildgenossen. Jhr. 18. 1939, p. 229.

de jeugdige ontslotenheid en het bestaan zonder bedoelingen reeds is voorbereid en daarom de vrouwelijke vruchtbaarheid van dit jeugdig-zijn genoemd kan worden. Maar dit niet alleen! De moederlijkheid is als grond van elke 'amour de pure grâce' niet blind als de begeerte, maar ziende en daardoor ontdekkend, voortbrengend, scheppend.

Om dit te begrijpen wenden wij ons opnieuw tot het moederschap, waarin immers moederlijkheid zo geprononceerd kan verschijnen. Wat de moeder schenkt aan het geschonken kind, is het voedende bloed, de warmte, de bescherming, de moedermelk en een weelde van tederheden. Op deze gaven antwoordt het kind; 'Le premier hymne d'amour fut cet hymne au lait maternel chanté par tout le corps de l'enfant' (Alain). De tot het kind gerichte moederliefde produceert in het kind de groei. Deze is het lichamelijke antwoord in het kind op de koesterende liefde. Deze groei blijft echter onvolkomen als de tederheid ontbreekt. *Kunz* wijst op het aan de kinderartsen bekende verschijnsel van het 'Hospitalismus': 'Kleine Kinder, deren Pflege der mütterlichen Zärtlichkeit ermangelt - sie mag im übrigen noch so sorgfältig sein - entwickeln sich langsamer, kümmerlicher und sterben häufiger als die, welche in der bergenden Atmosphäre der Mutter aufwachsen'.

Ook in dit opzicht zijn de moederlijkheid en haar tedere liefdesuitingen voorbeeldig voor elk belangeloos beminnen, doordat . . . 'la gratitude du nourrisson enferme déjà tout le généreux et tout l'héroique du plus pur amour', aldus Alain. Het woord 'gratitude' schijnt mij niet geheel juist. Het antwoord van de zuigeling op de moederliefde is geen dankbaarheid evenmin als enige vorm van wederliefde dankbaarheid is. Elk antwoord op de liefde is - wat reeds in de zorgende act aanwezig is - de realisering van een verborgen waarde. De liefde is dus 'schöpferisch-produktiv' (*Binswanger*), 'une volonté de promotion' (*M. Nédoncelle*),[1] doordat zij intentioneel gericht is op de waardeverhoging van haar object

1 *Vers une philosophie de l'amour*. (Aubier) Paris 1946.

(*Scheler*).[1] Geen productie, geen 'promotion', geen waardeverhoging kan echter geïntendeerd worden zonder geloof in de verborgen waarden en zonder trouwe volharding, zonder 'fides', waarin foi en fidélité begrepen zijn. Ook dit behoort tot de zin-structuur der moederlijkheid en dringt daardoor in alle zuivere liefdevormen, ook die van man en vrouw door. Zelfs de 'amour sauvage' kan hierdoor gered worden 'en retrouvant la grâce première et la fidélité de l'ancien amour' (Alain).

Zonder ons in het onderzoek van het wezen en de zin der liefde te begeven, dat, zoals Binswanger aantoonde, identiek is met een onderzoek naar het zijn van de menselijke werkelijkheid, willen wij toch nog op één gedachte van deze psycholoog-philosoof wijzen. In een voetnoot[2] zegt hij: 'Aus den Arten der Korrelation von Wirheit und Selbstheit liesse sich am ehesten das ontologische Verständnis des Menschseins als Männlichkeit und als Weiblichkeit erschliessen'. Inderdaad is het vastbesloten aanvaarden in verantwoordelijkheid, het eigenlijk tot zichzelf komen en tot de dingen, deze begrijpend en aangrijpend, door ze te nemen zoals zij voorde-hand liggen, manlijk. Het tegenwoordig-zijn in de wijze van 'Wirheit', als een samenzijn zonder belang of bedoeling in een wederkerigheid (*niet* eenzijdigheid) van geven en ontvangen, is vrouwelijk.

Nogmaals zij het echter gezegd: het manlijke en vrouwelijke is in het bestaan van man en vrouw beiden verwerkelijkt. Zo kan dus ook de moederlijkheid en de hierin begrepen tederheid bij een man aanwezig zijn en werkzaam in zijn relatie tot de mensen en de wereld - maar deze moederlijkheid kan alleen in de verschijningswijze der vrouw als uitdrukking en in haar bestaan als vervulling verschijnen. De feitelijkheid van het leven en de theoretische bezinning leren ons echter, dat de act van het verzorgen ook door een vrouw zonder moederlijke tederheid kan worden uitgevoerd, met alle manlijke beslistheid en een uitsluitend *vastbesloten* bij-

1 *Wesen und Formen der Sympathie*.
2 l.c. p. 94.

zich-zelf-en-het-andere-zijn. Wellicht zal men menen, dat het zorgen dan beter arbeiden genoemd kan worden. Hoe wij het noemen, is niet belangrijk. Wat helder moet worden ingezien, is de altijd en in ieder mens innige verbinding van zijnswijzen en acten. Hun onderscheiding, die voor een inzicht in het karakteristieke van het vrouwelijke noodzakelijk was, mag ons niet verlokken tot de mening, dat de acten en existentievormen ooit volstrekt gescheiden zijn in de concreetheid van het bestaan. Alleen een overwicht van het vrouwelijke of manlijke treffen wij aan, soms in de structuur van een persoon, soms in een phase van zijn leven of in zijn verhouding tot een situatie of een ander mens.

In de jeugdigheid is moederlijkheid vervat en omgekeerd. In het zorgen is enerzijds het arbeiden besloten en anderzijds het jeugdige ontsloten-zijn en de moederlijke tederheid voor het tedere.

Hebben wij echter eenmaal het moederlijke wezenlijk onderscheiden en in de vrouwelijke verschijning herkend, dan dienen wij het als een zuiver menselijk - dus *asexueel* -, en als een algemeen - dus van het moederschap onafhankelijk - phaenomeen te begrijpen. Dan alleen kunnen wij het moederlijke als constitutief in het *menselijk* bestaan, zowel in de geestelijke als in de vitale uitingen van zijn leven, herkennen. Dan doorschouwen wij, dat de moederlijkheid als eerbiedig behoedzaam samenzijn in een zich belangeloos geven, een verwarmen, voeden, koesteren en liefkozen de macht is, die overal en altijd in mensen, in natuur en cultuur, het verborgene, tere, fragile, subtiele, ontkiemende *oproept*. Dit geschiedt in de menselijke verhoudingen van vriendschap en liefde, in opvoeding en charitatieve arbeid. Het geschiedt ook in alle *kunst* en niet minder in het verwerven van elke kennis, welke uit de verwondering en bewondering, de liefde tot het zijnde, haar oorsprong neemt. Het geschiedt ook in de zelf-ontplooiing van de persoonlijkheid, in de verfijning van gedachten, het ontluiken van gevoelsnuancen, de subtiliteit der onderscheidingen en niet het minst in de vervolmaking van het geloof, het herstel van Gods beeld in de mens, waarvoor wij de tederste, *meest-begeertevrije en*

dus maagdelijke moederlijkheid als onze hulp inroepen, de Vrouw, die ons aller arme menselijkheid bij God vertegenwoordigt.

Maar geen moederlijkheid in de mens is vruchtbaar zonder het manlijk element, dus zonder de wereld ook te begrijpen in zijn hardheid en weerstand en dus zonder de act van het op doel en verte gerichte arbeiden. Dit geldt ook voor elke *vrouw*, zoals zij concreet in de wereld haar levensloop volbrengt.

Men dient niet te vergeten, dat de mens wel in zijn manlijkheid een wereld van het harde, weerstandig-eigenzinnige, massief daarzijnde, en in zijn vrouwelijkheid een wereld van het zachte, weerstandloze, onzelfstandige, mogelijk-wordende ontwerpt, maar deze ontwerpen vóóronderstellen een wereld, die dit toelaat, een wereld, waaraan alle mensen, mannen en vrouwen, ook *onderworpen* zijn.

Daarom eist de volwaardigheid van het bestaan beide ontwerpen, beide visies en dus zowel de manlijke als vrouwelijke zijnsvorm in iedere persoon.

Misschien kan dit het beste worden gedemonstreerd aan de tè vrouwelijke en tè moederlijke vrouw. Haar bestaan gaat in de pathische bindingen zonder enige distantiëring, objectiviteit, werkelijkheidszin verloren, de tedere liefde gaat in een spel van tederheden, eventueel een 'égoisme à deux' op, doordat de 'reserve' ontbreekt, het terugtreden in de eenzaamheid van het zelf, die noodzakelijk is om persoonlijk in een gemeenzaamheid te kunnen treden. De liefde zal bij zulk een vrouw haar waarde-scheppende macht missen en tot emotionele, onbegrensde, hartstochtelijke horigheid of tot idolatrie en blind voor het werkelijke tot illusie vervallen, tot romantisch-sentimentele pseudo-moederlijkheid.[1]

1 Echte 'Wirheit', zegt BINSWANGER (p. 683), is als geheel, als de 'duale Modus des Daseins' slechts mogelijk door de ontmoeting van iemand als een gij-zelf, waardoor ik eerst tot mijzelf kom. 'War die Begegnung wirklich *wahr*, mit anderen Worten war sie "in Wirklichkeit", so geht dieses Wissen nie mehr verloren, *bin Ich* "in Ewigkeit" Glied liebender Seinswirheit, nämlich . . . *schöpferisch-produktiv* (erlebend - verstehend), wie *schöpferisch rezeptiv* (verstehend - erlebend), *männlich* und *weiblich* zugleich. Echte Wirheit ist immer männlich-weiblich in dem doppelten Sinne, dass sie selbst es ist und das jeder ihrer Glieder es ist.'

Hoezeer ook de liefde en zeker ook de moederlijke vervuld is van gevoelens, toch zouden deze zonder het manlijke ‘gezonde verstand’ der vrouw - haar wijsheid - tot magische krachten worden, die slechts een onwerkelijke toverwereld zouden ontwerpen. De diepzinnige gedachte, die wij bij Alain vonden, dat de volmaaktheid der moederlijke liefde bestaat in het ‘préférer ce qu'il a’, verwijst naar een *werkelijkheidszin*, die aan een geheel ondoordachte uitsluitend gevoelvolle keuze en ontwerp ontbreekt. Daarom is er in iedere emotionele binding minstens een vaag bewustzijn van onzekerheid vervat, dat zich vroeg of laat kenbaar maakt als twijfel aan de echtheid van het gevoelen, de werkelijkheid en waarde van het door het gevoelen ‘gekleurde’ beeld.

De tè moederlijke vrouw is geen goede moeder, de tè vrouwelijke vrouw kan evenmin ‘goed’ beminnen als de tè manlijke man.

De vrouw, die het moederlijk-vrouwelijke overcultiveert en het manlijke in haarzelf zou verwaarlozen, mist haar menselijke bestemming. Zij is voortdurend bedreigd door desillusie, ontnuchtering, en vindt - als Don Quichotte aan het eind van zijn weg - een ont-toverde wereld. In dit einde is zwaarmoedigheid om de verloren illusies, de pijnlijkheid van een val na een lyrische vlucht en er blijft niet veel meer dan een poging tot herstel in harde resignatie, in bittere humor of in de vluchtigheid der verstrooiingen.

Misschien kunnen wij aldus de romantische verzuchting van *Madame de Remusat* verstaan: ‘Jusqu'au milieu de son bonheur la femme conserve encore un instinct de souffrance’.

Toch is het niet onmogelijk, dat hier bedoeld is te verwijzen naar de algemene relatie, die er tussen het vrouwelijk-zijn van de vrouw en het leed bestaat. Men kan daarbij aan vele sociale verhoudingen denken - zelfs aan de ‘sublimatie’ van de onzekerheid van een *geheel* onmanlijk en dus onvolwaardig pathisch bestaan - ofwel eenvoudig aan de feitelijke grotere kwetsbaarheid, de vulnerabiliteit *(Liepmann)*.[1] Wij kunnen ons echter ook bezinnen op de onver-

1 *Psychologie der Frau*, Berlin 1920.

breekbare verbinding van liefde, offer en leed,[1] en zullen dan eerst tot het hart van het vrouwelijk bestaan doordringen.

De analyse van het uitdrukkingsgehalte der lichamelijke verschijning der vrouw heeft ons het jeugdige als vrouwelijk kenmerk leren kennen. Het typisch vrouwelijke bestaan *vervult* zich eerst in zijn menselijkheid en in de moederlijkheid. Dit bestaan is steeds een bezield-lichamelijk in de wereld en een met de mensen verbonden zijn. Het vooronderstelt een bestaan *voor-zich-zelf*.

Nooit kan men de verhouding van iemand tot zijn medemensen begrijpen dan op grond van ons inzicht in zijn zelf-bewustzijn. Deze zelfopvatting is samengesteld uit de feitelijke ervaring van de existentie, zoals deze in alle situaties door de relatie tot het lichaam tot stand komt én uit de wijze, waarop iemand zou willen zijn en verkiest te zijn, zich wenst voor te doen tegenover anderen en zichzelf.

Het is dan ook duidelijk, dat een vrouw alleen in zoverre werkelijk moederlijk is, als zij de kenmerken van haar bezielde lichamelijkheid als de *eigene* constitueert, als bepalend *kiest* voor haar relaties temidden van de aangetroffen maatschappelijke verhoudingen en voor de relatie die zij tot zichzelf bezit. De mens kan immers zichzelf - zijn lichaam en innerlijke wereld - tot voorwerp van zijn gevoelsmatige doorleving, beschouwing en overdenking maken en dit in zeer verschillende intentionele acten. Hij kan zichzelf bewonderen of verachten, zich willen ontleden of aan zichzelf willen voorbij zien, zichzelf aanvaarden of tegen zichzelf protesteren.

Welke verhouding de mens ten opzichte van zichzelf constitueert, beslist over zijn positie in de gemeenschap, waar hij deel van uitmaakt. Omgekeerd zijn het de sociale relaties, die de zelfopvatting in sterke mate kunnen wijzigen. Deze zelf-opvatting heeft dus vele constituerende componenten. Een belangrijke factor is het positief en negatief waarderend doorleven van het eigen lichaam in zoverre dit het middel voor het handelen en voor het zich uit-

1 Zie ook mijn studie *Over de pijn*, o.a. p. 179 e.v.

drukken is. Niet minder belangrijk is het bewustzijn van de waarderingen, die andere mensen voor onze lichamelijke verschijning hebben. Het doorleven van het eigen lichaam sluit in zich het bewustzijn van alle ‘kunnen’, dus van de macht, die men over zijn lichaam heeft om actief handelend op te treden of om ontspannen te kunnen rusten, de macht ook om de gemoedsaandoeningen uit te drukken of deze te verbergen. Bovendien doorleeft ieder mens min of meer de ‘waardigheid’ van zijn gestalte, houding, bewegingswijze, stem, gelaat, handen en kleding. Hij stelt deze waardigheid niet vóór zich als een voorstelling, als een aanschouwbaar beeld, noch is hij er mee geconfronteerd in begripsmatige formulering. De mens heeft van de waarde van zijn lichamelijkheid een onmiddelijke en onafwijsbare ervaring, doordat het lichaam hem altijd tegenwoordig is in het bestaan zelf, als datgene, waardoor hij in de situaties verwikkeld is of kan worden, waardoor hij de invloed van de wereld ondergaat en er op inwerkt. Het lichaam wordt ervaren als ‘le véhicle de l'être au monde’. Ik heb van mijn lichaam bewustzijn ‘à travers le monde’. Mijn lichaam is in het *middelpunt* van de wereld als een ‘terme inaperçu’, waar men alles op gericht weet, zegt *Merleau-Ponty*.

Zo is ook het vrouwelijk lichaam het middelpunt van haar wereld en de moederlijkheid kan zich in het bestaan van de vrouw slechts als zijn vervulling voordoen, doordat de wereld op haar lichaam als natuur en verschijning van moederlijkheid betrokken is. In deze relatie is dan ook het bewustzijn, dat zij van zichzelf bezit begrepen en wel mede als het bewustzijn van haar *vrijheid*, om zachtmoedig en nederig te kunnen zijn - als ieder goed mens.

Naamregister

Adler 173, 319.
Alain 285, 295, 297, 330 vv., 336.
Ambrosius 57.
Aristophanes 36.
Aristoteles 19, 31 (n.), 35, 55, 81, 198.
Augustinus 57.

Bachofen 39, 324.
Balzac 68, 197, 311.
Barrett-Browning, Elisabeth 31.
Bayer, R. 207.
Beauvoir, Simone de 19 vv., 24 vv., 30 v., 40 vv., 50, 55 vv., 67 v., 82, 106 vv., 152, 172 vv., 202, 216, 233, 237, 245, 247, 288, 315, 320.
Becher, Erich 78.
Berg, J.H.v.d. 288.
Bergmann, Ernst 65.
Binswanger 25 (n.), 26, 47 (n.), 277 v., 298, 311, 320, 332 v., 335 (n.).
Bölsche 65.
Botticelli 244.
Breton 64.
Breukers, E.M.J. 37 (n.), 38 (n.).
Bühler 155.
Burger 142.
Buytendijk 85 (n.), 95 (n.), 117 (n.), 268 (n.), 337 (n.).

Camus 301.
Carus 241.
Chrysostomos, Joannes 57.
Claudel 56, 64.
Comte, A. 130.
Cummings 129.
Curle, Richard 64, 248.
Curtis, G.W. 64.

Darwin 35, 82, 102, 146, 213.
Deutsch, Helene 20, 150, 158, 160, 162, 164 v., 168 vv., 247, 325 (n.).
Disraeli 64.
Dostojewskij 133 (n.), 244, 303 (n.).
Dufresny 64.
Dumas, Alex. 63 (n.).

Emerson, R.W. 64.
Ferrero 63 (n.).
Feuerbach 73, 257.
Fort, Gertrud von le 66.

Fraser Darling, F. 324 (n.).
Freud 66, 145 vv., 153 v., 158 vv., 162 v., 173 vv., 247.
Fröbes 130.

Gall 189.
Gamble, Elisa Burt 67.
Gesell 271.
Goethe 65 (n.), 73, 218, 230, 240 v., 246.
Goldstein 154.
Grünbaum 109.
Guardini, Romano 331 (n.).

Häberlin, P. 19, 23.
Haecker, Theodor 67, 246.
Hansen 113.
Hattwick 128.
Hegel 84, 97, 212, 236.
Heidegger 26, 215, 278, 280 (n.), 293, 311.
Henderson 78.
Heymans 13, 45, 66 (n.), 121, 122 (n.), 129, 135 v., 137 (n.), 138, 287, 303 (n.).
Homerus 55.
Hornborstel, Von 199.
Horney, Karen 177.
Houwink, R.H. 123 (n.), 129, 139, 141, 142.
Hugo, Victor 58 (n.).
Humboldt, Von 39, 65 (n.), 185.

Jaensch, Walter 193.
Jankélévitch, Wladimir 323.
Jean Paul 242.
Jenner 103.
Johnson, Dr. 64.
Jung 36.
Juvenalis 63 (n.).

Kampmann, Th. 65, 67, 121 (n.).
Kant, Immanuel 61 v., 227.
Kierkegaard 25, 56, 174, 199, 233 v., 241, 243 v., 273.
Klages 37 vv., 246, 255, 264, 324.

Klein, Viola 20, 64.
Klijnen, Franka 197 (n.).
Kretschmer 191.
Kunz, H. 327 v., 332.
Kunze, J. 65 (n.).

Lawrence, D.H. 64.
Lavater 189.
Lavelle, Louis 192, 194.
Leeuw, G. van der 314.
Lemaître, Jules 53.
Lemouche, Emerence M. 67.
Lennep, D.J.v. 47 (n.), 123 (n.), 189, 196, 199, 287.
Lersch 39 (n.), 131, 249 (n.).
Lévinas, E. 26 (n.).
Liepmann 336.
Lipmann 124 (n.).
Lombroso, C. 63 (n.).
Lombroso, Gina 20, 65.
Long 134.
Lorenz 203.

Mantegazza, P. 221.
Marcel, Gabriel 127 (n.), 228, 274.
Marion, Henri 101, 130.
Masefield 63.
Mattheus 8, 227.
Mead, Margaret 20, 285 (n.), 305 vv.
Meredith 64.
Merleau-Ponty 10, 21, 34, 73, 108, 274, 338.
Michelangelo 233.
Michelet 285.
Miles, Catherine Cox 121 (n.), 141.
Mill, J.S. 54.
Milton 63.
Möbius, B.v. 63 (n.), 106.
Montherlant 64.
Muhammed 58 v.

Nédoncelle, M. 332.
Nemzek 142.
Nietzsche 63, 161, 246.
Novalis 192, 241.

Pascal 16, 53, 298.
Paulus 56, 322.
Picard, Max 234.

Plato 36, 55.
Plessner 313 v.
Portmann, A. 35 (n.), 84 (n.), 89 v., 92 v., 95.
Poulain de la Barze 68.
Powers, Mabel 67.

Rémusat, Madame de 66, 336.
Renan, Ernest 66.
Rilke 60, 241, 249, 299.
Rochefoucauld, la 65.
Rousseau 68.

Salomo 58.
Sand, George 60 (n.), 237.
Sartre 24 v., 34, 41, 49, 131 vv., 274, 321.
Scheifler 125.
Scheinfeld, A. 114 v., 121 (n.), 134 (n.), 300 (n.).
Scheler, Max 29 v., 79, 116, 131, 161 v., 208, 315 v., 333.
Schiller 65 (n.), 66, 75, 233, 288.
Schopenhauer 62.
Schwarz, Oswald 86, 145.
Seifert 37 (n.).
Seward, Georgene 20.
Shakespeare 59 v.
Sidney, Sir Philip 63.
Smith 142.
Spranger 127 (n.).
Steinbeck, John 255.
Stendhal 64.
Stoop, W. 211 (n.).
Stratz 104.
Straus, Erwin 273, 274 (n.).
Strobl 189, 196.

Terman, Lewis M. 121 (n.).
Terman & Miles 45, 122 (n.), 130, 138 vv.
Tertullianus 57.
Thomas van Aquino 31, 200.
Thurnwald, R. 309 (n.).
Tussing 134 (n.).

Vaerting, Mathias 20, 306.
Vaerting, Mathilde 20, 306.
Valéry 241.
Vaughn 142.
Verlaine 241.

Virchow 98.
Virgilius 55.
Vondel 58.

Waelhens 272, 274.
Wahl, J. 272.
Walker 142.
Wallen 134 (n.).
Weininger 63.
Weismann 82 v.
Weizsäcker, V. von 265 (n.).
Werner 222.
Woodruff 83 v.

Zakenregister

Afgunst 151, 161.
Agressiviteit 129, 166, 281.
Ander (de vrouw als de) 31.
Arbeiden en verzorgen 290 e.v., 302 e.v.
in de dierenwereld 299 e.v.
Archetypen 36, 318.

Babbelen 223 e.v.
Bewegingswijze 111, 255 e.v.
adaptatieve 279, 289, 296.
in arbeid 259 e.v.
automatische 268.
culturele bepaaldheid 257.
rhythmiek 264.
uitdrukkingsgehalte 267 e.v.
en wereld 272 e.v.
(zie ook onder: *gaan, zelfbeweging, intentionaliteit*)
Bewustzijn (wezen van het) 274.
Blik 193, 203 e.v.
van de ander 319 e.v.
Bloem (als beeld van de vrouw) 245 e.v.
Borst (vrouwelijke) 325.
Borstkas 188.
Buik (vrouwelijke) 188.

Coquetterie 219

Dasein als Wirbeit 27, 277 e.v., 282, 294, 298, 301, 335.
Demonstratieve zijnswaarde 90 e.v., 316.
Dier:
in tegenstelling tot plant 79.
levenswijze 299 e.v.
gestalte (symmetrie) 207 e.v.
Domineren van de man 22, 247, 319.

Emancipatie van de vrouw 40.
Emotionaliteit 32, 130 e.v.
Eros 37.
Erotiek (verhouding der sexen in de) 195 e.v.

Gaan, het 260 e.v.
de manlijke gang 261.
Geheim (van de vrouw) 40 e.v., 45, 59 e.v., 227 e.v.
van de man in het oog van de vrouw 30, 44.
Gelaat 188 e.v., 196 e.v.

symmetrie 207 e.v.
ogen en mond 191 e.v., 196.
voorhoofd 189, 191.
de lippen (het rode) 194.
de make-up 206.
Geslachtscellen 81 e.v.
Gratie 202, 218, 243, 268 e.v.
van het jeugdige 202.

Handdruk 287 e.v.
Hermaphrodieten 85.
Historisch perspectief van het vrouwenvraagstuk 20, 67.
ontkenning 22.
betekenis overschot 118.
sociale omstandigheden in primitieve culturen 307 e.v.
Homo faber 21, 29, 277, 295 e.v.
Hormonen (invloed van) 87 e.v., 109.
Houding:
symmetrie en asymmetrie 209 e.v.
gebedshouding 211.
critische 212.
ontspannen symmetrie 216.

Immanentie (van het jeugdige) 201.
Intentionaliteit:
manlijke 214 e.v.
van de bewegingswijze 258.

Kenbaarheid:
van de vrouw door de man 45 e.v., 237.
van de man door de vrouw 227.
Kleding 242, 314 e.v.

Levensduur (van de vrouw) 113 e.v.
betekenis van 116.
Lichamelijke verschillen op jeugdige leeftijd 280.
Lichamelijkheid 29.
verschil mens en dier 273.
Lustvormen (phaenomenologie der) 156 e.v.

Matriarchaat 39, 324.
Mens (als ‘ding’) 23, 30.
Menstruatie 107.
Moederbinding 163.
Moederinstincten 328.
Moederschap 323 e.v.
Mythologie 36.

Narcisme 312.
Natuur 74 e.v.
van de plant 76 e.v., 231 e.v.
doelmatigheid 78.
Nemen-bij, het 277, 320.

Ontmoeting 229, 313.
Opvatting van de vrouw:
Christendom 55 e.v.
dichterlijke 240 e.v., 249.
feminisme 67 e.v.
humanisme 67 e.v.
Mohammedanisme 58 e.v.
romantiek en verering 65 e.v.
verachting 61 e.v.
Ouders (verhouding tot de) 149.
Overgangen (vloeiende) 33, 282.

Paradijsverhaal 37.
Passief-masochisme 150 e.v.
Pathische, l et 203.
Plichtsbesef (van de vrouw) 137, 303.
Polariteit 35 e.v.
Psychologie (existentiële) 24 e.v., 34, 39 e.v., 272 e.v.
en psychoanalyse 173 e.v.
psychologie (klassieke) 122.
psychologie (kinder-) 125.
psychologie (der emoties) 131.
psychologie (en anthropologie) 313.
Puberteit:
labiliteit in 112.
stemverandering in 212, 199.

Romantiek van de eeuwige jeugd 201.
Rust 26, 235.
rustend verwijlen 276.
rusteloos 301.

Schaamte 315.

Schoonheid 243 e.v.
Semantische kenmerken 92 e.v.
Sexualiteit bij het kind 148.
Sexuele differentiatie:
dieren 34 e.v., 73 e.v., 80 e.v.
planten 73.
primitieve volken 305 e.v.
uit de idee van het levende 84.
de doelmatigheid 82.
Slaap (vrouwelijkheid en) 232 e.v.
Spanning en ontspanning 232.
Spelen:
kinders elen 125.
spelende omgang 265.
Spierkracht 108 e.v.
Spontane activiteit (bij het kind) 155 e.v.
Stem:
helderheid 224.
diepte 225.

Tederheid 327 e.v.
Teeltkeus (bij de mens) 102 e.v.

Vegetatieve labiliteit 111 e.v.
Verhouding der sexen:
in de dierenwereld 29, 95 e.v.
bij mens en dier 29.
Verschil der sexen:
enquête-onderzoek 121 e.v.
experimenteel onderzoek 138 e.v.
Verschijning:
van de mens (betekenis) 181.
van de vrouw 182 e.v., 235 e.v.
cultureel bepaald 186.
uitdrukkingsgehalte 182 e.v.
schematische beelden 203 e.v.
Verwantschap (van vrouw en kind) 198 e.v.
Voorkeur (voor beroepen) 28.
Voortplanting (bij plant en dier) 76 e.v.
Vrouwelijke genieën 303.
Vrouwelijk lichaam 41, 101 e.v., 187 e.v.
de onbegrijpelijkheid 48 e.v.
samenhang met de voortplanting 105.
lichaamsdelen 187 e.v.
Vrouwenvraagstuk 247 e.v.
(zie ook bij: *historisch perspectief*)
Vrijheid (in verschijning) 75.

Wederkerig begrijpen der sexen 47 e.v.

Wereld:
als waarde 275 e.v., 293, 297.
als weerstand 263, 275 e.v., 291.
Wiskunde (aanleg van de vrouw voor) 125 e.v.

Zelfbeweging 279.
Zelfverzorging 318.
Ziekten (gevoeligheid voor) 115.
Zilveren schaal (als beeld van de vrouw) 240 e.v.
Zoogdieren 89 e.v.
Zorgen:
zorgenkring 294.
pseudo-zorgen 304.
jongen-verzorging 96.
(zie ook bij: *arbeiden en verzorgen*).